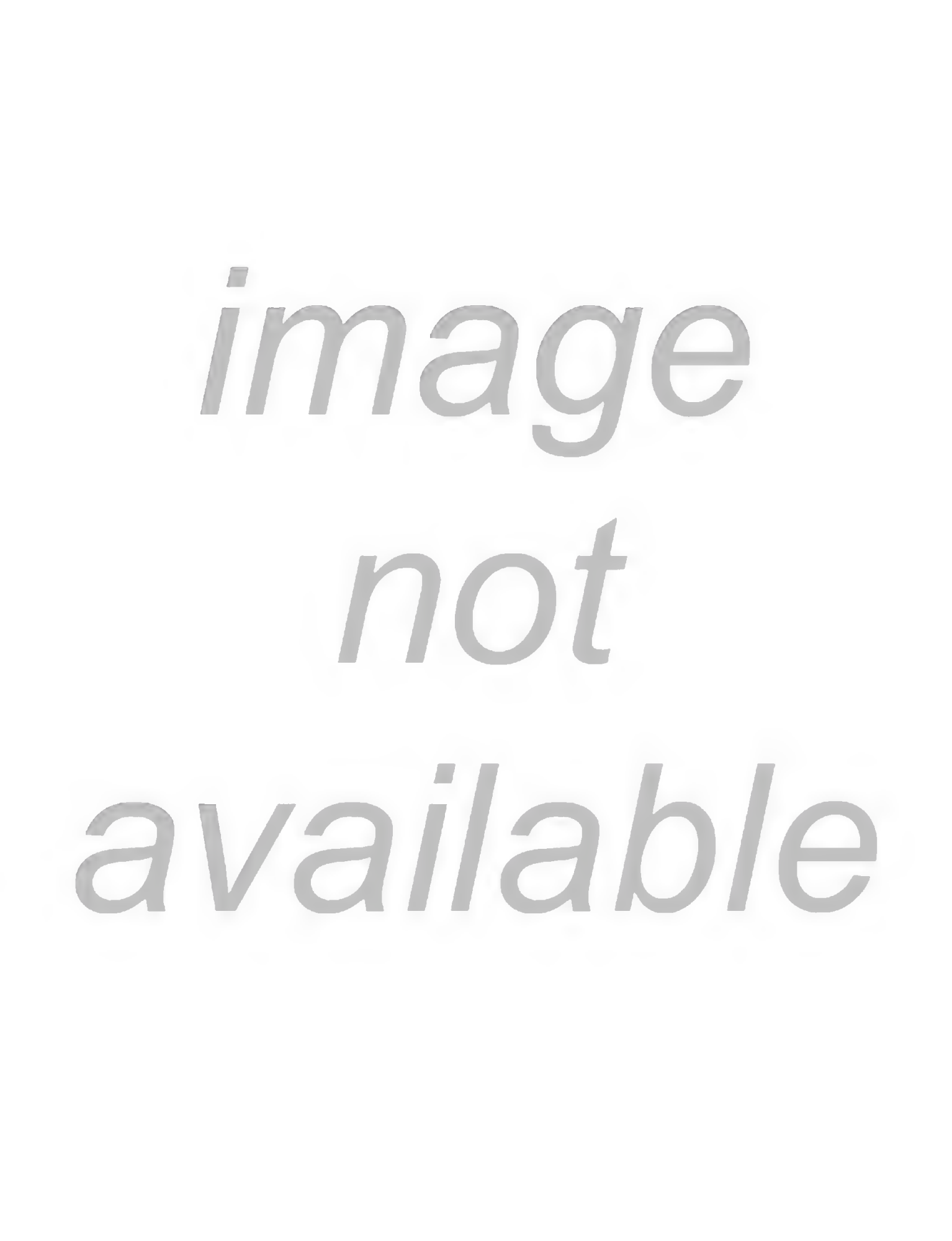
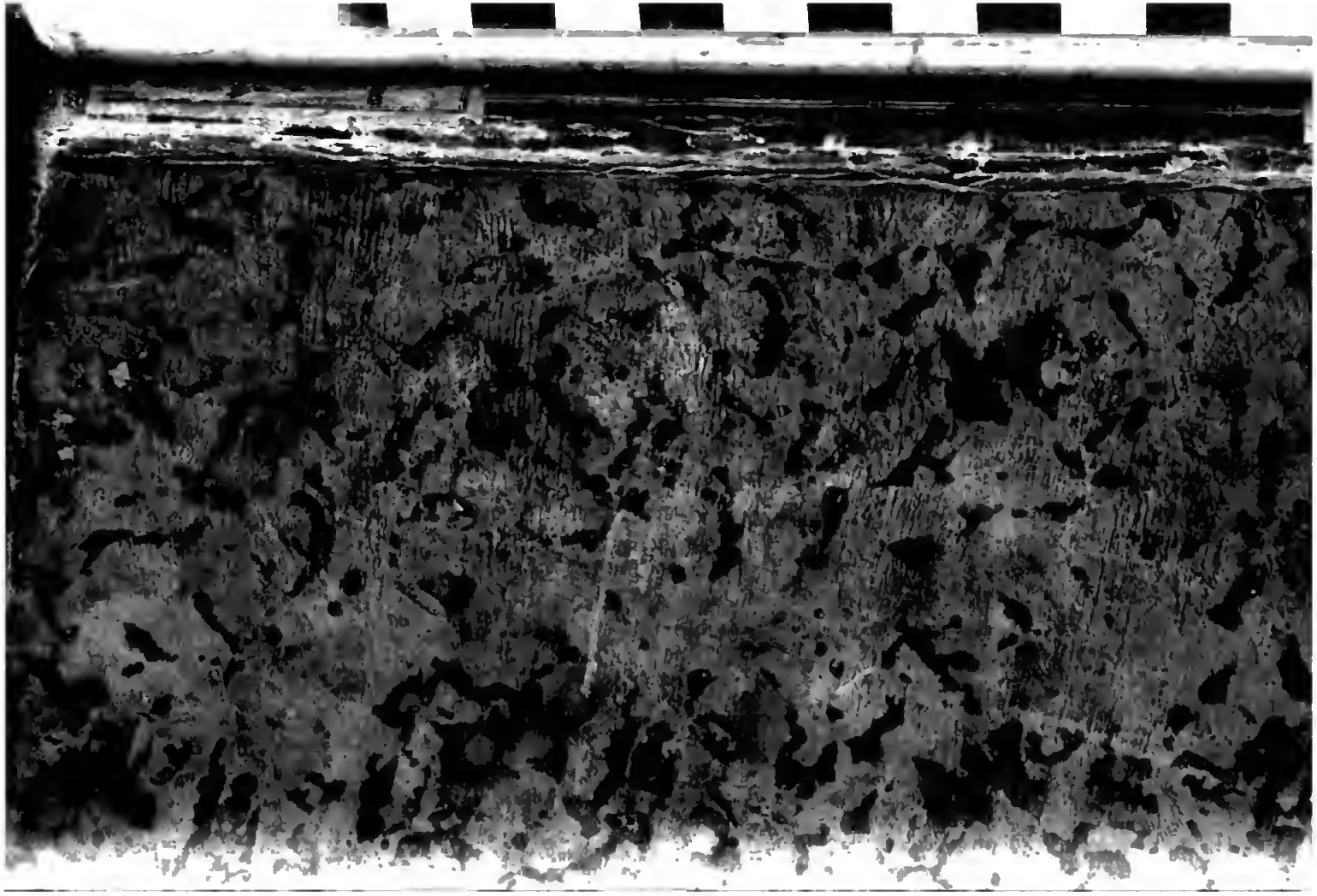


image
not
available

5



6
N

9831

Polat. XLV. 44

Digitized by Google

ESSAI
PHILOSOPHIQUE
CONCERNANT
L'ENTENDEMENT
HUMAIN.
TOME II.

5882 8

ESSAI PHILOSOPHIQUE CONCERNANT L'ENTENDEMENT HUMAIN,

OÙ L'ON MONTRE

Quelle eſt l'étendue de nos connoiſſances certaines, & la maniere dont nous y parvenons.

PAR M. LOCKE.

Traduit de l'Anglois par M. COSTE.

NOUVELLE ÉDITION,

Revue, corrigée & augmentée de quelques Additions importantes de l'Auteur, qui n'ont paru qu'après ſa mort, & de pluſieurs Remarques du Traducteur, dont quelques-unes paroiſſent pour la premiere fois dans cette Edition.

Quam bellum eſt velle confiteri potius neſcire quod neſcias, quàm iſta effutientem nauſeare, atque ipſum ſibi diſplicere! Cic. de Nat. Deor. Lib. I.

TOME SECOND.

A AMSTERDAM,
AUX DÉPENS DE LA COMPAGNIE.

M. DCC. LVIII.

Digitized by Google

TABLE

DES CHAPITRES.

TOME II.

CHAP. XIV. *DE la Durée & de ſes modes ſimples.* Pag. 1

XV. *De la Durée & de l'Expanſion, conſiderées enſemble.* 40

XVI. *Du Nombre.* 62

XVII. *De l'Infinité.* 74

XVIII. *De quelques autres Modes ſimples.* 111

XIX. *Des Modes qui regardent la Penſée.* 118

XX. *Des Modes du Plaiſir & de la Douleur.* 124

XXI. *De la Puiſſance.* 136

XXII. *Des Modes Mixtes.* 170

XXIII. *De nos Idées Complexes de Subſtances.* 388

XXIV. *Des Idées Collectives de Subſtances.* 347

XXV. *De la Relation.* 350

XXVI. *De la* Cauſe *& de l'*Effet ; *& de quelques autres Relations.* 363

XXVII. *Ce que c'eſt qu'*Identité, *&* Diverſité. 373

CHAP. XXVIII. *De quelques autres Relations, & ſur tout des Relations Morales.* 430

XXIX. *Des Idées claires & obſcures, diſtinctes & confuſes.* 462

XXX. *Des Idées réelles & Chimériques.* 462

XXXI. *Des Idées complettes & incomplettes.* 486

ESSAI PHILOSOPHIQUE CONCERNANT L'ENTENDEMENT HUMAIN.

SUITE DU LIVRE II.

CHAPITRE XIV.

De la Durée, & de ſes Modes Simples.

CHAP. XIV

Ce que c'eſt que la Durée.

§. I. IL y a une autre eſpece de Diſtance ou de Longueur, dont l'idée ne nous eſt pas fournie par les parties permanentes de l'Eſpace, mais par les changemens perpétuels de la *Succeſſion*, dont les parties dépériſſent inceſſamment : c'eſt ce que nous appellons *Durée*. Et les Modes ſimples de cette durée ſont toutes ſes différentes parties, dont nous avons des idées diſtinctes ; comme les *Heu-*

CHAP. XIV.

res, les *Jours* les *Années*, &c. le *Temps*, & l'*Eternité*.

L'idée que nous en avons, nous vient de la réfléxien que nous faiſons ſur la ſuite des idées, qui ſe ſuccédent dans notre eſprit.

§. 2. La réponſe qu'un grand homme fit à celui qui lui demandoit ce que c'étoit que le Temps : *Si non rogas, intelligo* : je comprens ce que c'eſt, lorſque vous ne me le demandez pas ; c'eſt-à-dire, plus je m'applique à en découvrir la nature, moins je la comprens : cette réponſe, dis-je, pourroit peut-être faire croire à certaines perſonnes, que le Temps, qui découvre toutes choſes, ne ſçauroit être connu lui-même. A la vérité, ce n'eſt pas ſans raiſon qu'on regarde la durée, le temps & l'éternité, comme des choſes dont la nature eſt, à certains égards, bien difficile à pénétrer. Mais quelqu'éloignées qu'elles paroiſſent être de notre conception, cependant, ſi nous les rapportons à leur véritable origine, je ne doute nullement que l'une des ſources de toutes nos connoiſſances, qui ſont la *Senſation* & la *Réfléxion*, ne puiſſe nous en fournir des idées auſſi claires & auſſi diſtinctes, que pluſieurs autres qui paſſent pour beaucoup moins obſcures ; & nous trouverons que l'idée de l'*Eternité* elle-même découle de la même ſource d'où viennent toutes nos autres Idées. §. 3.

§. 1. Pour bien comprendre ce que c'eſt que le Temps & l'Eternité, nous devons conſiderer avec attention quelle eſt l'idée que nous avons de la *durée*, & comme elle nous vient. Il eſt évident à quiconque voudra rentrer en ſoi-même & remarquer ce qui ſe paſſe dans ſon eſprit, qu'il y a dans ſon entendement, une ſuite d'idées qui ſe ſuccédent conſtamment les unes aux autres, pendant qu'il veille. Or la réfléxion que nous faiſons ſur cette ſuite de différentes idées qui paroiſſent l'une après l'autre dans notre eſprit, eſt ce qui nous donne l'idée de la *ſucceſſion*; & nous appellons *durée*, la diſtance qui eſt entre quelques parties de cette ſucceſſion, ou entre les apparences de deux idées qui ſe préſentent à notre eſprit. Car, tandis que nous penſons, ou que nous recevons ſucceſſivement pluſieurs idées dans notre eſprit, nous connoiſſons que nous éxiſtons; & ainſi la continuation de notre être, c'eſt-à-dire, notre propre éxiſtence, & la continuation de tout autre être, laquelle eſt commenſurable à la ſucceſſion des idées qui paroiſſent & diparoiſſent dans notre eſprit, peut être appellée *durée* de

CHAP. XIV.

CHAP. XIV.

nous-mêmes, & durée de tout autre être coéxiſtant avec nos penſées.

§. 4. Que la notion que nous avons de la ſucceſſion & de la durée nous vienne de cette ſource, je veux dire, de la réfléxion que nous faiſons ſur cette ſuite d'idées que nous voyons paroître l'une après l'autre dans notre eſprit, c'eſt ce qui me ſemble ſuivre évidemment de ce que nous n'avons aucune perception de la durée, qu'en conſidérant cette ſuite d'idées qui ſe ſuccédent les unes aux autres dans notre Entendement. En effet, dès que cette ſucceſſion d'idées vient à ceſſer, la perception que nous avions de la durée, ceſſe auſſi, comme chacun l'éprouve clairement par lui-même lorſqu'il vient à dormir profondément: car qu'il dorme une heure ou un jour, un mois ou une année, il n'a aucune perception de la durée des choſes tandis qu'il dort ou qu'il ne ſonge à rien. Cette durée eſt alors tout-à-fait nulle à ſon égard; & il lui ſemble qu'il n'y a aucune diſtance entre le moment qu'il a ceſſé de penſer en s'endormant, & celui auquel il eſt réveillé. Et je ne doute pas, qu'un homme éveillé n'éprouvât la même choſe,

choſe, s'il lui étoit poſſible de n'avoir qu'une ſeule idée dans l'eſprit, ſans qu'il arrivât aucun changement à cette idée, & qu'aucune autre vînt ſe joindre à elle. Nous voyons, tous les jours, que, lorſqu'une perſonne fixe ſes penſées avec une extrême application ſur une ſeule choſe, enſorte qu'il ne ſonge preſque point à cette ſuite d'idées qui ſe ſuccedent les unes aux autres dans ſon eſprit, il laiſſe échapper, ſans y faire réfléxion, une bonne partie de la durée qui s'écoule pendant tout le temps qu'il eſt dans cette ſorte de contemplation, s'imaginant que ce temps-là eſt beaucoup plus court, qu'il ne l'eſt effectivement. Que ſi le ſommeil nous fait regarder ordinairement les parties diſtantes de la *durée* comme un ſeul point, c'eſt parce que, tandis que nous dormons, cette ſucceſſion d'idées ne ſe préſente point à notre eſprit. Car, ſi un homme vient à ſonger en dormant & que ſes ſonges lui préſentent une ſuite d'idées différentes, il a pendant tout ce temps-là une perception de la durée & de la longueur de cette durée. Ce qui, à mon avis, prouve évidemment, que les hommes tirent les idées qu'ils

CHAP. XIV.

CHAP. XIV.

ont de la durée, de la réfléxion qu'ils font ſur cette ſuite d'idées dont ils obſervent la ſucceſſion dans leur propre entendement, ſans quoi ils ne ſçauroient avoir aucune idée de la durée, quoiqu'il pût arriver dans le Monde.

Nous pouvons appliquer l'idée de la Durée à des choſes qui éxiſtent pendant que nous dormons.

§. 5. En effet, dès qu'un homme a une fois acquis l'idée de la durée par la réfléxion qu'il a fait ſur la ſucceſſion & le nombre de ſes propres penſées, il peut appliquer cette notion à des choſes qui éxiſtent tandis qu'il ne penſe point; tout de même que celui à qui la vuë ou l'attouchement ont fourni l'idée de l'étenduë, peut appliquer cette idée à différentes diſtances où il ne voit ni ne touche aucun corps. Ainſi, quoiqu'un homme n'ait aucune perception de la longueur de la durée qui s'écoule pendant qu'il dort ou qu'il n'a aucune penſée; cependant comme il a obſervé la révolution des jours & des nuits, & qu'il a trouvé que la longueur de cette durée eſt, en apparence, réguliere & conſtante, dés-là qu'il ſuppoſe que; tandis qu'il a dormi ou qu'il a penſé à autre choſe, cette révolution s'eſt faite comme à l'ordinaire, il peut juger

CHAP. XIV.

ger de la longueur de la durée qui s'eſt écoulée pendant ſon ſommeil. Mais lorſqu'*Adam* & *Eve* étoient ſeuls, ſi au-lieu de ne dormir que pendant le temps qu'on employe ordinairement au ſommeil, ils euſſent dormi vingt-quatre heures ſans interruption, cet eſpace de vingt-quatre heures auroit été abſolument perdu pour eux, & ne ſeroit jamais entré dans le compte qu'ils faiſoient du temps.

L'Idée de la Succeſſion ne nous vient pas du Mouvement.

§. 6. C'eſt ainſi qu'*en réfléchiſſant ſur cette ſuite de nouvelles idées qui ſe prétent à nous l'une après l'autre, nous acquerons l'idée de la Succeſſion.* Que ſi quelqu'un ſe figure qu'elle vient plutôt de la réfléxion que nous faiſons ſur le mouvement par le moyen des Sens, il changera, peut-être, de ſentiment pour entrer dans ma penſée, s'il conſidere que le mouvement même excite dans ſon eſprit une *idée de ſucceſſion*, juſtement de la même maniére qu'il y produit une ſuite continuë d'idées diſtinctes les unes des autres. Car un homme qui regarde un corps qui ſe meut actuellement, n'y apperçoit aucun mouvement, à moins que ce mouvement n'excite en lui une ſuite conſtante d'*idées ſucceſſives* : Par éxemple,

CHAP. XIV.

qu'un homme ſoit ſur la Mer lorſqu'elle eſt calme, par un beau jour & hors de la vûë des terres, s'il jette les yeux vers le ſoleil, ſur la mer, ou ſur ſon vaiſſeau, une heure de ſuite, il n'y appercevra aucun mouvement, quoiqu'il ſoit aſſuré que deux de ces corps, & peut-être tous trois, ayent fait beaucoup de chemin pendant tout ce temps-là : mais s'il apperçoit que l'un de ces trois corps ait changé de diſtance à l'égard de quelqu'autre corps, ce mouvement n'a pas plutôt produit en lui une nouvelle idée, qu'il reconnoît qu'il y a eu du mouvement. Mais quelque part qu'un homme ſe trouve, toutes choſes étant en repos autour de lui, ſans qu'il apperçoive le moindre mouvement durant l'eſpace d'une heure, s'il a eu des penſées pendant cette heure de repos, il appercevra les différentes idées de ſes propres penſées, qui tout d'une ſuite ont paru les unes après les autres dans ſon eſprit ; & par-là il obſervera & trouvera de la ſucceſſion où il ne ſçauroit remarquer aucun mouvement.

§. 7. Et c'eſt-là, je crois, la raiſon pourquoi nous n'appercevrons pas des mouvemens fort lents, quoique conſ-

tans,

ans ; parce qu'en paſſant d'une par- CHAP. XLV.
ie ſenſible à une autre, le changement le diſtance eſt ſi lent, qu'il ne cauſe aucune nouvelle idée en nous, qu'après an long-temps écoulé depuis un terme juſqu'à l'autre. Or comme ces mouvemens ſucceſſifs ne nous frappent point par une ſuite conſtante de nouvelles idées qui ſe ſuccedent immédiatement l'une à l'autre dans notre eſprit, nous n'avons aucune perception de mouvement : car comme le mouvement conſiſte dans une ſucceſſion continuë, nous ne ſçaurions appercevoir cette ſucceſſion, ſans une ſucceſſion conſtante d'idées qui en proviennent.

§. 8. On n'apperçoit pas non plus les choſes, qui ſe meuvent ſi vîte qu'elles n'affectent point les Sens ; parce que les différentes diſtances de leur mouvement ne pouvant frapper nos ſens d'une maniere diſtincte, elles ne produiſent aucune ſuite d'idées dans l'eſprit. Car lorſqu'un corps ſe meut en rond, en moins de temps qu'il n'en faut à nos idées pour pouvoir ſe ſucceder dans notre eſprit les unes aux autres, il ne paroît pas être en mouvement, mais ſemble être un cercle par-

CHAP. XIV.

fait & entier, de la même matiére ou couleur que le corps qui eſt en mouvement, & nullement une partie d'un cercle en mouvement.

§. 9. Qu'on juge après cela, s'il n'eſt pas fort probable, que pendant que nous ſommes éveillés, nos idées ſe ſuccédent les unes aux autres dans notre eſprit, à peu-près de la même maniere que ces figures diſpoſées en rond au dedans d'une lanterne, que la chaleur d'une bougie fait tourner ſur un pivot. Or quoique nos idées ſe ſuivent peut-être quelquefois un peu plus vîte & quelquefois un peu plus lentement, elles vont pourtant à mon avis, preſque toujours du même train dans un homme éveillé; & il me ſemble même, que la vîteſſe & la lenteur de cette ſucceſſion d'idées, ont certaines bornes qu'elles ne ſçauroieent paſſer.

Nos idées ſe ſuccédent dans notre Eſprit, dans un certain degré de vîteſſe

§. 10. Je fonde la raiſon de cette conjecture, ſur ce que j'obſerve que nous ne ſçaurions appercevoir de la ſucceſſion dans les impreſſions qui ſe font ſur nos ſens, que lorſqu'elles ſe font dans un certain degré de vîteſſe ou de lenteur; ſi, par éxemple, l'impreſſion eſt extrêmement prompte, nous n'y ſentons aucune ſucceſſion, dans

ans les cas mêmes où il eſt évident qu'il y a une ſucceſſion réelle. Qu'un boulet de canon paſſe au travers d'une chambre, & que dans ſon chemin il emporte quelque membre du corps d'un homme, c'eſt une choſe auſſi évidente qu'aucune démonſtration puiſſe l'être, que le boulet doit percer ſucceſſivement les deux côtés oppoſés de la chambre. Il n'eſt pas moins certain qu'il doit toucher une certaine partie de la chair avant l'autre, & ainſi de ſuite; & cependant je ne penſe pas qu'aucun de ceux qui ont jamais ſenti ou entendu un tel coup de canon, qui ait percé deux murailles éloignées l'une de l'autre, ait pû obſerver aucune ſucceſſion dans la douleur, ou dans le ſon d'un coup ſi prompt. Cette portion de durée où nous ne remarquons aucune ſucceſſion, c'eſt ce que nous appellons un *inſtant; portion de durée qui n'occupe juſtement que le temps auquel une ſeule idée eſt dans notre eſprit ſans qu'une autre lui ſuccede*, & où, par conſequent, nous ne remarquons abſolument aucune ſucceſſion. CHAP. XIV.

§. 11. La même choſe arrive, lorſque le mouvement eſt ſi lent, qu'il ne fournit point à nos ſens une ſuite conſé-

CHAP. XIV.

conſtante de nouvelles idées, dans le degré de vîteſſe qui eſt requis pour faire que l'eſprit ſoit capable d'en recevoir de nouvelles. Et alors comme les idées de nos propres penſées trouvent de la place pour s'introduire dans notre eſprit entre celles que le corps qui eſt en mouvement préſente à nos ſens, le ſentiment de ce mouvement ſe perd ; & le corps quoique dans un mouvement actuel, ſemble être toujours en repos, parce que ſa diſtance d'avec quelques autres corps ne change pas d'une maniére viſible, auſſi promptement que les idées de notre eſprit ſe ſuivent naturellement l'une l'autre. C'eſt ce qui paroît évidemment par l'aiguille d'une montre, par l'ombre du cadran à ſoleil, & par pluſieurs autres mouvemens continus, mais fort lents, où après certains intervales, nous appercevons par le changement de diſtance qui arrive au corps en mouvement, que ce corps s'eſt mû, mais ſans que nous ayons aucune perception du mouvement actuel.

Cette ſuite de nos idées eſt la meſure des autres ſucceſſions.

§. 12. C'eſt pourquoi il me ſemble, qu'*une conſtante & réguliére ſucceſſion d'idées* dans un homme éveille, *eſt com-*

me la meſure & la régle de toutes les autres ſucceſſions. Ainſi, lorſque certaines choſes ſe ſuccedent plus vîte que nos idées, comme quand deux ſons, ou deux ſenſations de douleur *&c.* n'enferment dans leur ſucceſſion que la durée d'une ſeule idée, ou lorſqu'un certain mouvement eſt ſi lent qu'il ne va pas d'un pas égal avec les idées qui coulent dans notre eſprit, je veux dire avec la même vîteſſe que ces idées ſe ſuccedent les unes aux autres, comme lorſque dans le cours ordinaire, une ou pluſieurs idées viennent dans l'eſprit entre celles qui s'offrent à la vûë par les différens changemens de diſtance qui arrivent à un corps en mouvement ou entre des ſons & des odeurs dont la perception nous frappe ſucceſſivement; dans tous ces cas, le ſentiment d'une conſtante & continuelle ſucceſſion ſe perd, de ſorte que nous ne nous en appercevons qu'à certains intervalles de repos qui s'écoulent entre-deux.

CHAP. XIV.

§. 13. Mais, *dira-t-on*, » S'il eſt vrai, » que, tandis qu'il y a des idées dans » notre eſprit, elles ſe ſuccedent continuellement; il eſt impoſſible qu'un » homme penſe long-temps à une ſeule choſe. » Si l'on entend par-là qu'un

Notre eſprit ne peut ſe fixer long-temps ſur une ſeule idée qui reſte purement la même

CHAP. XIV.

qu'un homme ait dans l'esprit une seule idée qui y reste long-temps purement la même, sans qu'il y arrive aucun changement, je crois pouvoir dire qu'en effet cela n'est pas possible. Mais comme je ne sçai pas de quelle maniere se forment nos idées, dequoi elles sont composées, d'où elles tirent leur lumiere & comment elles viennent à paroître, je ne sçaurois rendre d'autre raison de ce Fait que l'expérience, & je souhaiterois que quelqu'un voulût essayer de fixer son esprit, pendant un temps considerable, sur une seule idée qui ne fut accompagnée d'aucune autre, & sans qu'il s'y fit aucun changement.

§. 14. Qu'il prenne, par éxemple, une certaine figure, un certain degré de lumiére ou de blancheur, ou telle idée qu'il voudra, & il aura, je m'assûre, bien de la peine à tenir son esprit vuide de toute autre idée, ou plutôt il éprouvera qu'effectivement d'autres idées d'une espéce différente, ou diverses considérations de la même idée, (chacune desquelles est une idée nouvelle) viendront se présenter incessamment à son esprit les unes après les autres, quelque soin qu'il prenne pour se fixer à une seule idée.

§. 15.

CHAP. XIV.

§. 15. Tout ce qu'un homme peut faire en cette occaſion, c'eſt, je crois, de voir & de conſiderer quelles ſont les idées qui ſe ſuccedent dans ſon entendement, ou bien de diriger ſon eſprit vers une certaine eſpéce d'idées, & de rappeller celles qu'il veut, ou dont il a beſoin. Mais d'empêcher une conſtante ſucceſſion de nouvelles idées, c'eſt, à mon avis, ce qu'il ne ſçauroit faire, quoi qu'ordinairement il ſoit en ſon pouvoir de ſe déterminer à les conſiderer avec application, s'il le trouve à propos.

De quelque maniere que nos idées ſoient produites en nous, elles n'enfermens aucun ſenſation de mouvement.

§. 16. De ſçavoir ſi ces différentes idées que nous avons dans l'eſprit ſont produites par certains mouvemens, c'eſt ce que je ne prétens pas éxaminer ici; mais une choſe dont je ſuis certain, c'eſt qu'elles n'enferment aucune idée de mouvement en ſe montrant à nous, & que celui qui n'auroit pas l'idee du mouvement par quelqu'autre voie, n'en auroit aucune, à mon avis; ce qui ſuffit pour le deſſein que j'ai préſentement en vuë, comme auſſi, pour faire voir que c'eſt par ce changement perpétuel d'idées que nous remarquons dans notre eſprit, & par cette ſuite de nouvelles apparences qui ſe préſentent à lui, que nous acquerons

les

CHAP. XIV.

les idées de la *Succeſſion* & de la *Durée*; ſans quoi elles nous ſeroient abſolument inconnuës. Ce n'eſt donc pas le *Mouvement*, mais une ſuite conſtante d'idées qui ſe préſentent à notre eſprit pendant que nous veillons, *qui nous donne l'idée de la Durée*, laquelle idée le mouvement ne nous fait appercevoir qu'en tant qu'il produit dans notre eſprit une conſtante ſucceſſion d'idées, comme je l'ai déja montré; de ſorte que ſans l'idée d'aucun mouvement nous avons une idée auſſi claire de la ſucceſſion & de la durée par cette ſuite d'idées qui ſe préſentent à notre eſprit les unes après les autres, que par une ſucceſſion d'idées produites par un changement ſenſible & continu de diſtance entre deux Corps, c'eſt-à-dire par des idées qui nous viennent du mouvement. C'eſt pourquoi nous aurions l'idée de la durée, quand bien nous n'aurions aucune perception de mouvement.

Le Temps eſt une Durée diſtinguée par certaines meſures.

§. 17. L'eſprit ayant ainſi acquis l'idée de la durée, la premiere choſe qui ſe préſente naturellement à faire après cela, c'eſt de trouver une meſure de cette commune durée, par laquelle on puiſſe juger de ſes différentes.

CHAP. XIV.

es longueurs, & voir l'ordre diſtinct ans lequel pluſieurs choſes éxiſtent ; ar ſans cela, la plupart de nos con-oiſſances tomberoient dans la con-uſion, & une grande partie de l'Hiſ-toire deviendroit entierement inutile. La durée aiiſi diſtinguée en certaines périodes, & déſignée par certaines meſures ou *Epoques*, c'eſt, à mon avis, ce que nous appellons plus proprement le *Temps*.

Une bonne meſure du Temps doit meſurer toute ſa durée en Périodes égales.

§. 18. Pour meſurer l'étenduë, il ne faut qu'appliquer la meſure dont nous nous ſervons, à la choſe dont nous voulons ſçavoir l'étenduë. Mais c'eſt ce qu'on ne peut faire pour meſurer la durée ; parce qu'on ne ſçauroit joindre enſemble deux différentes parties de ſucceſſion pour les faire ſervir de meſure l'une à l'autre. Comme la durée ne peut être meſurée que par la durée même, non plus que l'étenduë par autre choſe que par l'étenduë, nous ne ſçaurions retenir auprès de nous une meſure conſtante & invariable de la durée, qui conſiſte dans une ſucceſſion perpétuelle, comme nous pouvons garder des meſures de certaines longueurs d'étenduë, telles que les pouces, les pieds, les aulnes, *&c.* qui

ſont

CHAP. XIV.

ſont compoſées de parties permanentes de matiere. Auſſi n'y a t-il rien qui puiſſe ſervir de régle propre à bien meſurer le temps, que ce qui a diviſé toute la longueur de ſa durée en parties apparement égales, par des périodes qui ſe ſuivent conſtamment. Pour ce qui eſt des parties de la durée qui ne ſont pas diſtinguées, ou qui ne ſont pas conſiderées comme diſtinctes & meſurées par de ſemblables périodes, elles ne peuvent pas être compriſes ſi naturellement ſous la notion du temps, comme il paroît par ces ſortes de phraſes, *avant tous les temps ; & lorſqu'il n'y aura plus de temps.*

Les Révolutions du Soleil & de la lune ſont les meſures du Temps les plus commodes.

§. 19. Comme les révolutions diurnes & annuelles du ſoleil ont été, depuis le commencement du monde, conſtantes, réguliéres, généralement obſervées de tout le Genre-Humain, & ſuppoſées égales entr'elles, on a eu raiſon de s'en ſervir pour meſurer la durée. Mais parce que la diſtinction des jours & des années a dépendu du mouvement du ſoleil, cela a donné lieu à une erreur fort commune, c'eſt qu'on s'eſt imaginé que le mouvement & la durée étoient la meſure l'un de l'autre. Car les hommes étant accoûtumés

imés à ſe ſervir, pour meſurer la lon- CHAP. XIV.
ueur du temps, des idées de *Minu-*
s, d'*Heures*, de *Jours*, de *Mois*, d'*An-*
ées, &c. qui ſe préſentent à l'eſprit
ès qu'on vient à parler du temps ou
le la durée, & ayant meſuré différen-
es parties du temps par le mouve
ment des corps céleſtes, ils ont été
portés à confondre le Temps & le mou-
vement, ou dumoins à penſer qu'il y a
une liaiſon néceſſaire entre ces deux
choſes. Cependant tout autre appa-
rence périodique, ou altération d'i-
dées qui arriveroit dans des eſpaces
de durée *équidiſtans* en apparence, &
qui ſeroit conſtamment & univerſelle-
ment obſervée, ſerviroit auſſi bien à
diſtinguer les intervalles du temps,
qu'aucun des moyens qu'on ait em-
ployé pour cela. Suppoſons, par exem-
ple, que le ſoleil, que quelques-uns
ont regardé comme un feu, eût été
allumé à la même diſtance de temps
qu'il paroît maintenant chaque jour ſur
le même méridien, qu'il s'éteignît en-
ſuite douze heures après, & que dans
l'eſpace d'une révolution annuelle,
ce feu augmentât ſenſiblement en
éclat & en chaleur, & diminuât dans
la même proportion; une apparence
ainſi

CHAP. XIV.

ainſi réglée ne ſerviroit-elle pas à tous ceux qui pourroient l'obſerver, à meſurer les diſtances de la durée ſans mouvement, tout auſſi bien qu'il pourroient le faire à l'aide du mouvement? Car ſi ces apparences étoient conſtantes, à portée d'être univerſellement obſervées, & dans des Périodes *équidiſtantes*, elles ſervitoient également au Genre-Humain à meſurer le Temps, quand bien il n'y auroit aucun mouvement.

Ce n'eſt pas par le mouvement du Soleil & de la lune que le Temps eſt meſuré, mais par leurs apparences périodiques.

§. 20. Car ſi la gelée, ou une certaine eſpéce de fleurs revenoient réglément dans toutes les parties de la terre à certaines périodes *équidiſtantes*, les hommes pourroient auſſi bien s'en ſervir pour compter les années que des révolutions du ſoleil. Et en effet, il y a des peuples en *Amérique* qui comptent leurs années par la venuë de certains oiſeaux qui dans quelques unes de leurs ſaiſons paroiſſent dans leur Pays, & dans d'autres ſe retirent. De même, un accès de fièvre, un ſentiment de faim ou de ſoif, une odeur, une certaine ſaveur, ou quelqu'autre idée que ce fut, qui revînt conſtamment dans des périodes *équidiſtantes*, & ſe fit univerſellement ſentir, tout cela

ſeroit

ſeroit également propre à meſurer le cours de la ſucceſſion & à diſtinguer les diſtances du temps. Ainſi, nous voyons que les aveugles-nés comptent aſſez bien par années, dont ils ne peuvent pourtant pas diſtinguer les révolutions par des mouvemens qu'ils ne peuvent appercevoir. Surquoi je demande ſi un homme qui diſtingue les années par la chaleur de l'Eté & par le froid de l'Hiver, par l'odeur d'une fleur dans le Printemps, ou par le goût d'un fruit dans l'Automne; je demande, ſi un tel homme n'a point une meilleure meſure du temps, que les Romains avant la réformation de leur Calendrier par *Jules Céſar*, ou que pluſieurs autres peuples dont les années ſont fort irréguliéres malgré le mouvement du ſoleil dont ils prétendent faire uſage. Un des plus grands embarras qu'on rencontre dans la Chronologie, vient de ce qu'il n'eſt pas aiſé de trouver éxactement la longueur que chaque Nation à donné à ſes années, tant elles différent les unes des autres, & toutes enſemble, du mouvement précis du ſoleil, comme je crois pouvoir l'aſſurer hardiment. Que ſi depuis la Création juſqu'au Déluge, le

CHAP. XIV.

CHAP. XIV.

le ſoleil s'eſt mû conſtamment ſur l'Equateur, & qu'il ait ainſi répandu également ſa chaleur & ſa lumiére ſur toutes les parties habitables de la terre, faiſant tous les jours d'une même longueur, ſans s'écarter vers les Tropiques, dans une révolution annuelle, comme l'a ſuppoſé un ſçavant & ingenieux* Auteur de ce temps, je ne vois pas qu'il ſoit fort aiſé d'imaginer, malgré le mouvement du ſoleil, que des hommes qui ont vêcu avant le Déluge ayent compté par années depuis le commencement du Monde, ou qu'ils ayent meſuré le temps par périodes, puiſque dans cette ſuppoſition ils n'avoient point de marques fort naturelles pour les diſtinguer.

* M. *Burnet* dans un Livre intitulé, *Telluris Theoria Sacra*. Il eſt différent de G. *Burnet* qui eſt mort Evêque de Saliſbury, & d'un autre *Burnet*, Médecin Ecoſſois.

On ne peut point connoître certainement que deux parties de Durée ſoient égales

§. 21. Mais, dira-t-on peut-être, le moyen que ſans un mouvement régulier comme celui du ſoleil, ou quelqu'autre ſemblable, on pût jamais connoître que de telles périodes fuſſent égales? A quoi je répons, que l'égalité de toute autre apparence qui reviendroit à certains intervalles, pourroit être connuë de la même maniére, qu'au commencement on connût, ou qu'on s'imagina de connoître l'égalité des jours, ce que les hommes ne

firent

firent qu'en jugeant de leur longueur par cette ſuite d'idées qui durant les intervalles leur paſſerent dans l'Eſprit. Car venant à remarquer par-là qu'il y avoit de l'inégalité dans les jours artificiels, & qu'il n'y en avoit point dans les jours naturels qui comprennent le jour & la nuit, ils conjecturerent que ces derniers jours étoient égaux, ce qui ſuffiſoit pour les faire ſervir de meſure, quoiqu'on ait découvert, après une éxacte recherche, qu'il y a effectivement de l'inégalité dans les révolutions diurnes du ſoleil; & nous ne ſçavons pas ſi les révolutions annuelles ne ſont point auſſi inégales. Cependant par leur égalité ſuppoſée & apparente elles ſervent tout auſſi bien à meſurer le temps, que ſi l'on pouvoit prouver qu'elles ſont éxactement égales; quoi qu'au reſte elles ne puiſſent point meſurer les parties de la durée dans la derniere éxactitude. Il faut donc prendre garde à diſtinguer ſoigneuſement entre la durée en elle-même, & entre les meſures que nous employons pour juger de la longueur. La durée en elle-même doit être conſiderée comme allant d'un pas conſtamment égal & tout-à fait uniforme

CHAP. XIV.

CHAP. XIV.

me. Mais nous ne pouvons point ſçavoir qu'aucune des meſures de la durée ait la même proprieté, ni être aſſurés que les parties ou périodes qu'on leur attribue ſoient égales en durée l'une à l'autre : car on ne peut jamais démontrer, que deux longueurs ſucceſſives de durée ſoient égales, avec quelque ſoin qu'elles ayent été meſurées. Le mouvement du ſoleil, dont les hommes ſe ſont ſervis ſi longtemps & avec tant d'aſſurance comme d'une meſure de durée parfaitement éxacte, s'eſt trouvé inégal dans ſes différentes parties, comme je viens de le dire. Et quoique depuis peu l'on ait employé le Pendule comme un mouvement plus conſtant & plus régulier que celui du ſoleil, ou, pour mieux dire, que celui de la terre, cependant ſi l'on demandoit à quelqu'un, comment il ſçait certainement que deux vibrations ſucceſſives d'un Pendule ſont égales, il auroit bien de la peine à ſe convaincre lui-même qu'elles le ſont indubitablement, parce que nous ne pouvons point être aſſûrés que la cauſe de ce mouvement, qui nous eſt inconnuë, opére toujours également, & nous ſçavons certaine-

CHAP. XIV.

ainement, que le milieu dans lequel le pendule ſe meut, n'eſt pas conſtamment le même. Or l'une de ces deux choſes venant à varier, l'égalité de ces périodes peut changer, & par ce moyen la certitude & la juſteſſe de cette meſure du mouvement peut être tout auſſi bien détruite que la juſteſſe des périodes de quelqu'autre apparence que ce ſoit. Du reſte, la notion de la durée demeure toujours claire & diſtincte, quoique parmi les meſures que nous employons pour en déterminer les parties, il n'y en ait aucune dont on puiſſe démontrer qu'elle eſt parfaitement éxacte. Puis donc que deux parties de ſucceſſion ne ſçauroient être jointes enſemble, il eſt impoſſible de pouvoir jamais s'aſſurer qu'elles ſont égales. Tout ce que nous pouvons faire, pour meſurer le temps, c'eſt de prendre certaines parties qui ſemblent ſe ſucceder conſtamment à diſtances égales: égalité apparente dont nous n'avons point d'autre meſure que celle que la ſuite de nos propres idées a placé dans notre mémoire; ce qui avec le concours de quelques autres raiſons probables nous perſuade que ces périodes ſont effectivement égales entr'elles.

CHAP. XIV

Le Temps n'eſt pas la meſure du mouvement.

§. 22. Une choſe qui me paroît bien étrange dans cet article, c'eſt que pendant que les hommes meſurent viſiblement le temps par le mouvement des corps céleſtes, on ne laiſſe pas de définir le temps, *la meſure du mouvement*; au lieu qu'il eſt évident à quiconque y fait la moindre réfléxion, que pour meſurer le mouvement, il n'eſt pas moins néceſſaire de conſiderer l'eſpace que le temps: & ceux qui porteront leur vuë un peu plus loin, trouveront encore, que pour bien juger du mouvement d'un corps, & en faire une juſte eſtimation, il faut néceſſairement faire entrer en compte la groſſeur de ce corps. Et dans le fond le mouvement ne ſert point autrement à meſurer la durée, qu'en tant qu'il ramene conſtamment certaines idées ſenſibles, par des périodes qui paroiſſent également éloignées l'une de l'autre. Car ſi le mouvement du ſoleil étoit auſſi inégal que celui d'un vaiſſeau pouſſé par des vents inconſtans, tantôt foibles & tantôt impétueux, & toujours fort irréguliers; ou ſi étant conſtamment d'une égale vîteſſe, il n'étoit pourtant pas circulaire, & ne produiſoit pas les mêmes appa-

apparences, nous ne pourrions non plus nous en ſervir à meſurer le temps que du mouvement des Cométes, qui eſt inégal en apparence. CHAP. XIV.

§. 23. Les *minutes*, les *heures*, les *jours* & les *années*, *ne ſont pas plus néceſſaires pour meſurer le temps* ou la durée, que le *pouce*, le *pied*, l'*aune* ou la *lieuë* qu'on prend ſur quelque portion de matiere, ſont neceſſaires pour meſurer l'étenduë. Car quoique par l'uſage que nous en faiſons conſtamment dans cet endroit de l'univers, comme d'autant de périodes, déterminées par les révolutions du ſoleil, ou comme de portions connuës de ces ſortes de périodes, nous ayons fixé dans notre eſprit les idées de ces différentes longueurs de durée, que nous appliquons à toutes les parties du temps dont nous voulons conſiderer la longueur; cependant il peut y avoir d'autres parties de l'univers où l'on ne ſe ſert non plus de ces ſortes de meſures, qu'on ſe ſert dans le Japon de nos *pouces*, de nos *pieds*, ou de nos *lieuës*. Il faut pourtant qu'on employe par tout quelque choſe qui ait un rapport à ces meſures. Car nous ne

Les *Minutes*, les *Heures*, les *Jours* & les *Années* ne ſont pas des meſures néceſſaires de la durée.

CHAP. XIV.

ſçaurions meſurer, ni faire connoître aux autres, la longueur d'aucune durée, quoiqu'il y eut, dans le même temps, autant de mouvement dans le monde qu'il y en a préſentement, ſuppoſé qu'il n'y eut aucune partie de ce mouvement qui ſe trouvât diſpoſée de maniere à faire des révolutions régulieres & apparemment *équidiſtantes*. Du reſte, les différentes meſures dont on peut ſe ſervir pour compter le temps, ne changent en aucune maniere la notion de la durée, qui eſt la choſe à meſurer; non plus que les différens modèles du pied & de la coudée n'altérent point l'idée de l'étenduë, à l'égard de ceux qui employent ces différentes meſures.

Notre meſure du temps peut être appliquée à la durée qui a éxiſté avant le temps.

§. 24. L'eſprit ayant une fois acquis l'idée d'une meſure du temps, telle que la révolution annuelle du ſoleil, peut appliquer cette meſure à une certaine durée, avec laquelle cette meſure ne *coéxiſte* point, & avec qui elle n'a aucun rapport conſiderée en elle-même. Car dire par exemple, qu'*Abraham* nâquit l'an 2712 de la *période julienne*, c'eſt parler auſſi intelligiblement, que ſi l'on comptoit

CHAP. XIV.

toit du commencement du monde ; bien que dans une diſtance ſi éloignée il n'y eût ni mouvement du ſoleil, ni aucun autre mouvement. En effet, quoiqu'on ſuppoſe que la période Julienne a commencé pluſieurs centaines d'années avant qu'il y eût des jours, des nuits ou des années déſignées par aucune révolution ſolaire, nous ne laiſſons pas de compter & de meſurer auſſi bien la durée par cette époque, que ſi le ſoleil eût réellement éxiſté dans ce temps-là, & qu'il ſe fut mû de la même maniere qu'il ſe meut préſentement. L'idée d'une durée égale à une révolution annuelle du ſoleil, peut être auſſi aiſément appliquée dans notre eſprit, à la durée, quand il n'y auroit ni ſoleil ni mouvement, que l'idée d'un pied ou d'une aulne, priſe ſur les corps que nous voyons ſur la terre, peut être appliquée par la penſée, à des diſtances qui ſoient au-delà des limites du monde, où il n'y a aucun corps.

§. 25. Car ſuppoſé que de ce lieu juſqu'au corps qui borne l'univers il y eût 5639. lieuës ou millions de

CHAP. XIV.

lieuës, (car le monde étant fini, ſes bornes doivent être à une certaine diſtance) comme nous ſuppoſons qu'il y a 5639 années depuis le temps préſent juſques à la premiere éxiſtence d'aucun corps dans le commencement du monde, nous pouvons appliquer dans notre eſprit cette meſure d'une année à la durée qui a éxiſté avant la création, au-delà de la durée des corps ou du mouvement, tout de même que nous pouvons appliquer la meſure d'une lieuë à l'eſpace qui eſt au-delà des corps qui terminent le monde; & ainſi par l'une de ces idées, nous pouvons auſſi-bien meſurer la durée là où il n'y avoit point de mouvement, que nous pouvons par l'autre, meſurer en nous-mêmes l'eſpace là où il n'y a point de corps.

§. 26. Si l'on m'objecte ici, que de la maniere dont j'explique le temps, je ſuppoſe ce que je n'ai pas droit de ſuppoſer, ſçavoir, *que le monde n'eſt ni éternel ni infini*, je répons qu'il n'eſt pas néceſſaire pour mon deſſein, de prouver en cet endroit que le monde eſt fini, tant à l'égard de ſa durée que de ſon étenduë. Mais comme

cette

cette derniere ſuppoſition eſt pour le moins auſſi facile à concevoir que celle qui lui eſt oppoſée, j'ai ſans contredit la liberté de m'en ſervir auſſi bien qu'un autre a celle de poſer le contraire ; & je ne doute pas que quiconque voudra faire réfléxion ſur ce point, ne puiſſe aiſément concevoir en lui-même le commencement du mouvement, quoiqu'il ne puiſſe comprendre celui de la durée priſe dans toute ſon étenduë. Il peut auſſi, en conſidérant le mouvement, venir à un dernier point, ſans qu'il lui ſoit poſſible d'aller plus avant. Il peut de même donner des bornes au corps & à l'étenduë qui appartient au corps ; mais c'eſt ce qu'il ne ſçauroit faire à l'égard de l'eſpace vuide de corps, parce que les dernieres limites de l'eſpace & de la durée ſont au-deſſus de notre conception, tout ainſi que les dernieres bornes du nombre paſſent la plus vaſte capacité de l'eſprit, ce qui eſt fondé, à l'un & à l'autre égard, ſur les mêmes raiſons, comme nous le verrons ailleurs.

CHAP. XIV.

§. 27. Ainſi de la même ſource que nous vient l'*idée du temps*, nous vient auſſi celle que nous nommons *éternité*,

Comment nous vient l'idée de l'*éternité*.

CHAP. XIV.

té. Car ayant acquis l'idée de la ſucceſſion & de la durée en réfléchiſſant ſur cette ſuite d'idées qui ſe ſuccédent en nous les unes aux autres, laquelle eſt produite en nous, ou par les apparences naturelles de ces idées qui d'elles-mêmes viennent ſe préſenter conſtamment à notre eſprit pendant que nous veillons, ou par les objets extérieurs qui affectent ſucceſſivement nos ſens; ayant d'ailleurs acquis, par le moyen des révolutions du ſoleil, les idées de certaines longueurs de durée, nous pouvons ajoûter dans notre eſprit ces ſortes de longueurs les unes aux autres, auſſi ſouvent qu'il nous plaît; & après les avoir ainſi ajoûtées, nous pouvons les appliquer à des *durées* paſſées ou à venir, ce que nous pouvons continuer de faire ſans jamais arriver à aucun bout, pouſſant ainſi nos penſées à l'infini, & appliquant la longueur d'une révolution annuelle du ſoleil à une durée qu'on ſuppoſe avoir été avant l'éxiſtence du ſoleil, ou de quelque autre mouvement que ce ſoit. Il n'y a pas plus d'abſurdité ou de difficulté à cela, qu'à appliquer la notion que j'ai du mouvement que fait l'ombre d'un cadran pen-

pendant une heure du jour, à la durée de quelque choſe qui ſoit arrivée la nuit paſſée, par exemple à la flamme d'une chandelle qui aura brûlé pendant ce temps-là, car cette flamme étant preſentement éteinte, eſt entiérement ſéparée de tout mouvement actuel; & il eſt auſſi impoſſible que la durée de cette flamme, qui a paruë pendant une heure la nuit paſſée, coéxiſte avec aucun mouvement qui éxiſte préſentement ou qui doive éxiſter à l'avenir, qu'il eſt impoſſible qu'aucune portion de durée qui ait éxiſté avant le commencement du monde, coéxiſte avec le mouvement préſent du ſoleil. Mais cela n'empêche pourtant pas, que ſi j'ai l'idée de la longueur du mouvement que l'ombre fait ſur un cadran, en parcourant l'eſpace qui marque une heure, je ne puiſſe meſurer auſſi diſtinctement en moi-même la durée de cette chandelle qui a brûlé la nuit paſſée, que je puis meſurer la durée de quoi que ce ſoit qui éxiſte préſentement: & ce n'eſt faire dans le fond autre choſe que d'imaginer que ſi le ſoleil eût éclairé de ſes rayons un cadran, & qu'il ſe fût mû avec le même degré

CHAP. XIV.

CHAP. XIV.

de vîteſſe qu'à cette heure, l'ombre auroit paſſé ſur ce cadran depuis une de ces diviſions qui marquent les heures juſqu'à l'autre, pendant le temps que la chandelle auroit continué de brûler.

§. 28. La notion que j'ai d'une heure, d'un jour ou d'une année, n'étant que l'idée que je me ſuis formé de la longueur de certains mouvemens réguliers & périodiques, dont il n'y en a aucun qui éxiſte tout à la fois, mais ſeulement dans les idées que j'en conſerve dans ma mémoire, & qui me ſont venuës par voye de ſenſation ou de réfléxion; je puis avec la même facilité, par la même raiſon, appliquer dans mon eſprit la notion de toutes ces différentes périodes à une durée qui ait précedé toute ſorte de mouvement, tout auſſi-bien qu'à une choſe qui n'ait précedé que d'une minute ou d'un jour, le mouvement où ſe trouve le ſoleil dans ce moment-ci. Toutes les choſes paſſées ſont dans un égal & parfait repos; & à les conſidérer dans cette vuë, il eſt indifférent qu'elles ayent éxiſté avant le commencement du monde, ou ſeulement hier. Car pour meſurer la durée d'une

d'une choſe par un mouvement particulier, il n'eſt nullement néceſſaire que cette choſe coéxiſte réellement avec ce mouvement-là, ou avec quelqu'autre révolution périodique; mais ſeulement que j'aye dans mon eſprit une idée claire de la longueur de quelque mouvement périodique, ou de quelqu'autre intervalle de durée; & que je l'applique à la durée de la choſe que je veux meſurer. CHAP. XIV.

§. 29. Auſſi voyons-nous que certaines gens comptent que depuis la premiere éxiſtence du monde juſqu'à l'année 1689. il s'eſt écoulé 5639 années, ou que la durée du monde eſt égale à 5639 révolutions annuelles du ſoleil, & que d'autres l'étendent beaucoup plus loin, comme les anciens *Egyptiens*, qui du temps d'*Alexandre* comptoient 23000 années depuis le regne du *ſoleil*, & les *Chinois* d'aujourd'hui qui donnent au monde 3, 269, 000. années, ou plus. Quoique je ne croye pas que les Egyptiens & les Chinois ayent raiſon d'attribuer une ſi longue durée à l'univers, je puis pourtant imaginer cette durée tout auſſi-bien qu'eux, & dire que l'une eſt plus grande que l'autre, de la même

CHAP. XIV.

maniere que je comprens que la vie de *Mathuſalem* a été plus longue que celle d'*Enoch*. Et ſuppoſé que le calcul ordinaire de 5639 années ſoit véritable, qui peut l'être auſſi-bien que tout autre, cela ne m'empêche nullement d'imaginer ce que les autres penſent lorſqu'ils donnent au monde mille ans de plus, parce que chacun peut auſſi aiſément imaginer, (je ne dis pas croire) que le monde a duré 50000 ans, que 5639 années, par la raiſon qu'il peut auſſi-bien concevoir la durée de 50000 ans que de 5639 années. D'où il paroît que pour meſurer la durée d'une choſe par le temps, il n'eſt pas néceſſaire que la choſe ſoit *coéxiſtante* au mouvement, ou à quelqu'autre révolution périodique que nous employions pour en meſurer la durée : il ſuffit pour cela que nous ayions l'idée de la longueur de quelque apparence réguliere & périodique, que nous puiſſions appliquer en nous-mêmes à cette durée, avec laquelle le mouvement ou cette apparence particuliere n'aura pourtant jamais éxiſté.

De l'idée de l'*Eternité*.

§. 30. Car comme dans l'hiſtoire de la création telle que *Moïſe* nous l'a rapportée

rapportée, je puis imaginer que la lumiere a éxiſté trois jours avant qu'il y eût ni ſoleil ni aucun mouvement, & cela ſimplement en me repréſentant que la durée de la lumiere qui fut créée avant le ſoleil, fut ſi longue qu'elle auroit été égale à trois révolutions diurnes du ſoleil, ſi alors cet aſtre ſe fût mû comme à préſent; je puis avoir, par le même moyen, une idée du *cahos* ou des Anges, comme s'ils avoient été créés une minute, une heure, un jour, une année ou mille années, avant qu'il y eût ni lumiere, ni aucun mouvement continu. Car ſi je puis ſeulement conſidérer la durée comme égale à une minute avant l'éxiſtence ou le mouvement d'aucun corps, je puis ajoûter une minute de plus, & encore une autre, juſqu'à ce que j'arrive à 60 minutes, & en ajoûtant de cette ſorte des minutes, des heures ou des années, c'eſt-à-dire, telles ou telles parties d'une révolution ſolaire, ou de quelque autre période, dont j'aye l'idée, je puis avancer à l'infini, & ſuppoſer une durée qui excede autant de fois ces ſortes de périodes, que j'en puis compter en les multipliant auſſi ſouvent qu'il me plaît,

CHAP. XIV.

CHAP. XIV.

plaît, & c'eſt-là, à mon avis, l'idée que nous avons de l'*éternité*, dont l'infinité ne nous paroît point différente de l'idée que nous avons de l'*infinité des nombres*, auſquels nous pouvons toujours ajoûter, ſans jamais arriver au bout.

§. 31. Il eſt donc évident, à mon avis, que les idées & les meſures de la durée nous viennent des deux ſources de toutes nos connoiſſances dont j'ai déja parlé, ſçavoir la *réfléxion* & la *ſenſation*.

Car premierement, c'eſt en obſervant ce qui ſe paſſe dans notre eſprit, je veux dire cette ſuite conſtante d'idées dont les unes paroiſſent à meſure que d'autres viennent à diſparoître, que nous nous formons l'idée ds la ſucceſſion.

Nous acquerons, en ſecond lieu, l'idée de la *durée* en remarquant de la diſtance dans les parties de cette ſucceſſion.

En troiſiéme lieu, venant à obſerver, par le moyen des ſens, certaines apparences, diſtinguées par certaines périodes régulieres, & en apparence *équidiſtantes*; nous nous formons l'idée de certaines longueurs ou meſures

CHAP. XIV.

ſures de durée, comme ſont les minutes, les heures, les jours, les années, &c.

En quatriéme lieu : Par la faculté que nous avons de répéter auſſi ſouvent que nous voulons, ces meſures du temps, ou ces idées de longueur & de durée déterminées dans notre eſprit, nous pouvons venir à imaginer la durée, là-même où rien n'exiſte réellement. C'eſt ainſi que nous imaginons *demain*, *l'année ſuivante*, ou *ſept années* qui doivent ſucceder au temps préſent.

En cinquiéme lieu : Par ce pouvoir que nous avons de répéter telle ou telle idée d'une certaine longueur de temps, comme d'une minute, d'une année ou d'un ſiécle, auſſi ſouvent qu'il nous plaît, en les ajoûtant les unes aux autres, ſans jamais approcher plus près de la fin d'une telle addition que de la fin des nombres auſquels nous pouvons toujours ajoûter, nous nous formons à nous-mêmes l'idée de l'*éternité*, qui peut être auſſi-bien appliquée à l'éternelle durée de nos ames qu'à l'éternité de cet Etre infini qui doit néceſſairement avoir toujours éxiſté.

6. Enfin, en conſidérant une certaine

CHAP. XV

taine partie de cette durée infinie en tant que déſignée par des meſures périodiques, nous acquerons l'idée de ce qu'on nomme généralement le *temps*.

CHAPITRE XV.

De la Durée & de l'Expanſion, conſidérées enſemble.

CHAP. XV.

§. 1. QUOIQUE dans les chapitres précedens je me ſois arrêté aſſez long-temps à conſiderer l'eſpace & la durée ; cependant comme ce ſont des idées d'une importance générale, & qui de leur nature ont quelque choſe de fort abſtrus & de fort particulier, je vais les comparer l'une avec l'autre, pour les faire mieux connoître, perſuadé que nous pourrons avoir des idées plus nettes & plus diſtinctes de ces deux choſes en les éxaminant jointes enſemble. Pour éviter la confuſion, je donne à la Diſtance ou à l'Eſpace conſiderée dans une idée ſimple & abſtraite, le nom d'*Expanſion*, afin de le diſtinguer de l'*étenduë* : terme que quelques-uns n'employent que pour exprimer cette diſ-

La Durée & l'Expanſion, capables du plus & du moins.

diſtance en tant qu'elle eſt dans les parties ſolides de la matiere : auquel ſens il renferme, ou déſigne du moins l'idée du corps ; au lieu que l'idée d'une pure diſtance n'enferme rien de ſemblable. Je préfére auſſi le mot d'*expanſion* à celui d'*eſpace*, parce que ce dernier eſt ſouvent appliqué à la diſtance des parties ſucceſſives & tranſitoires qui n'éxiſtent jamais enſemble, auſſi-bien qu'à celles qui ſont permanentes. CHAP. XV.

Pour venir maintenant à la comparaiſon de l'expanſion & de la durée, je remarque d'abord que l'eſprit y trouve l'idée commune d'une longueur continuée, capable du plus ou du moins ; car on a une idée auſſi claire de la différence qu'il y a entre la longueur d'une heure & celle d'un jour, que de la différence qu'il y a entre un pouce & un pied.

§. 2. L'eſprit s'étant formé l'idée de la longueur d'une certaine partie de l'*expanſion*, d'un ampan, d'un pas, ou de telle longueur que vous voudrez, il peut répéter cette idée, comme il a été dit, & ainſi en l'ajoûtant à la premiere, étendre l'idée qu'il a de la longueur & l'égaler à deux empans, ou

L'expanſion n'eſt pas bornée par la matiere.

CHAP. XV.

ou à deux pas, & cela auſſi ſouvent qu'il veut, juſqu'a ce qu'il égale la diſtance de quelques parties de la terre qui ſoient à tel éloignement qu'on voudra l'une de l'autre, & continuer ainſi juſqu'à ce qu'il parvienne à remplir la diſtance qu'il y a d'ici au ſoleil, ou aux étoiles les plus éloignées. Et par une telle progreſſion, dont le commencement ſoit pris de l'endroit où nous ſommes, ou de quelqu'autre que ce ſoit, notre eſprit peut toujours avancer & paſſer au-delà de toutes ces diſtances; en ſorte qu'il ne trouve rien qui puiſſe l'empêcher d'aller plus avant, ſoit dans le lieu des corps, ou dans l'eſpace vuide des corps. Il eſt vrai, que nous pouvons aiſément parvenir à la fin de l'étenduë ſolide, & que nous n'avons aucune peine à concevoir l'extrêmité & les bornes de tout ce qu'on nomme *corps*; mais lorſque l'eſprit eſt parvenu à ce terme, il ne trouve rien qui l'empêche d'avancer dans cette expanſion infinie qu'il imagine au-delà des corps & où il ne ſçauroit ni trouver ni concevoir aucun bout. Et qu'on n'oppoſe point à cela, qu'il n'y a rien du tout au-delà des limites du corps, à moins

CHAP. XV.

noins qu'on ne prétende renfermer Dieu dans les bornes de la matiere. *Salomon*, dont l'etendement étoit empli d'une ſageſſe extraordinaire, qui en avoit étendu & perfectionné les lumieres, ſemble avoir d'autres penſées lorſqu'il dit en parlant à Dieu: *Les Cieux & les Cieux des Cieux ne peuvent te contenir.* Et je crois pour moi que celui-là ſe fait une trop haute idée de la capacité de ſon propre entendement, qui ſe figure de pouvoir étendre ſes penſées plus loin que le lieu où Dieu éxiſte, ou imaginer une expanſion où Dieu n'eſt pas.

La Durée n'eſt pas bornée non plus par le mouvement.

§. 3. Ce que je viens de dire de l'expanſion, convient parfaitement à la *Durée.* L'eſprit ayant conçu l'idée d'une certaine durée, peut la doubler, la multiplier, & l'étendre non-ſeulement au-delà de ſa propre éxiſtence, mais au-delà de tous les êtres corporels, & de toutes les meſures du temps, priſes ſur les corps céleſtes & ſur leurs mouvemens. Mais quoique nous faſſions la durée, infinie, comme elle l'eſt certainement, perſonne ne fait difficulté de reconnoître que nous ne pouvons pourtant pas étendre cette durée au-delà de tout

être

CHAP. XV.

être ; car DIEU remplit l'éternité, comme chacun en tombe aiſément d'accord. On ne convient pas de même que Dieu rempliſſe l'immenſité ; mais il eſt mal-aiſé de trouver la raiſon pourquoi l'on douteroit de ce dernier point, pendant qu'on aſſûre le premier ; car certainement ſon être infini eſt auſſi-bien ſans bornes à l'un qu'à l'autre de ces égards ; & il me ſemble que c'eſt donner un peu trop à la matiere que de dire, qu'il n'y a rien là où il n'y a point de corps.

Pourquoi on admet plus aiſément une durée infinie, qu'une expanſion infinie.

§. 4. De-là nous pouvons apprendre, à mon avis, d'où vient que chacun parle familiérement de l'éternité, & la ſuppoſe dans héſiter le moins du monde, ne faiſant aucune difficulté d'attribuer l'infinité à la durée, quoi que pluſieurs n'admettent ou ne ſuppoſent l'infinité de l'eſpace qu'avec beaucoup plus de retenuë & d'un ton beaucoup moins affirmatif. La raiſon de cette différence vient, ce me ſemble, de ce que les termes de *Durée* & d'*Etenduë* étant employés comme des noms de qualités qui appartiennent à d'autres êtres, nous concevons ſans peine une durée infinie en DIEU, & ne pouvons même nous empêcher de

de le faire. Mais comme nous n'attribuons pas l'étenduë à Dieu, mais ſeulement à la matiére qui eſt infinie, nous ſommes plus ſujets à douter de l'éxiſtence d'une expanſion ſans matiére, de laquelle ſeule nous ſuppoſons communément que l'expanſion eſt un attribut. Voilà pourquoi, lorſque les hommes ſuivent les penſées qu'ils ont de l'eſpace, ils ſont portés à s'arrêter ſur les limites qui terminent les corps, comme ſi l'eſpace étoit là auſſi ſur ſes fins & qu'il ne s'étendît pas plus loin: ou ſi, conſiderant la choſe de plus près, leurs idées les engagent à porter leurs penſées encore plus avant, ils ne laiſſent pas d'appeller tout ce qui eſt au-de-là des bornes de l'Univers, *eſpace imaginaire*, comme ſi cet eſpace n'étoit rien, dès-là qu'il ne contient aucun corps. Mais à l'égard de la durée qui précede tous les corps & les mouvemens par leſquels on la meſure, ils raiſonnent tout autrement; car ils ne la nomment jamais imaginaire, parce qu'elle n'eſt jamais ſuppoſée vuide de quelque ſujet qui éxiſte réellement. Que ſi les noms des choſes peuvent nous conduire en quelque maniere à l'origine des idées des hommes, (comme

CHAP. XV.

CHAP. XV.

me je ſuis tenté de croire qu'elles y peuvent contribuer beaucoup,)le mot de *durée* peut donner ſujet de penſer, que les hommes crurent qu'il y avoit quelqu'analogie entre une continuation d'éxiſtence qui enferme comme une eſpece de réſiſtance à toute force deſtructive, & entre une continuation de ſolidité, (proprieté des corps qu'on eſt ſouvent porté à confondre avec la *durée*, & qu'on trouvera effectivement n'en être pas fort différente, ſi l'on conſidére les plus petits atomes de la matiere,) & que cela donnât occaſion à la formation des mots *durer*, & *être dur*, qui ont une ſi étroite affinité enſemble. Cela paroit ſur-tout dans la langue latine, d'où ces mots ont paſſé dans nos langues modernes ; car le mot latin *durare* eſt auſſi-bien employé pour ſignifier l'idée de la *dureté*, proprement dite, que l'idée d'une éxiſtence continuée, comme il paroît par cet endroit d'*Horace*, (Epod. XVI.) *ferro duravit ſœcula.* Quoiqu'il en ſoit, il eſt certain, que quiconque ſuit ſes propres penſées, trouvera qu'elles ſe portent quelquefois bien au-delà de l'étenduë des corps, dans l'infinité de l'eſ-

CHAP. XV.

l'eſpace ou de l'expanſion, dont l'idée eſt diſtincte du corps & de toute autre choſe; ce qui peut fournir la matiere d'une plus ample méditation à qui voudra s'y appliquer.

Le temps eſt à la durée ce que le lieu eſt à l'expanſion.

§. 5. En général, le temps eſt à la durée, ce que le lieu eſt à l'expanſion. Ce ſont autant de portions de ces deux *Océans infinis d'éternité & d'immenſité*, diſtinguées du reſte comme par autant de bornes, & qui ſervent en effet à marquer la poſition des êtres réels & finis, ſelon le rapport qu'ils ont entr'eux dans cette uniforme & infinie étenduë de durée & d'eſpace. Ainſi, à bien conſiderer le temps & le lieu, ils ne ſont rien autre choſe que des idées de certaines diſtances déterminées, priſes de certains points connus & fixes dans les choſes ſenſibles, capables d'être diſtinguées & qu'on ſuppoſe garder toujours la même diſtance les unes à l'égard des autres. C'eſt de ces points fixes dans les êtres ſenſibles que nous comptons la durée particuliere, & que nous meſurons la diſtance de diverſes portions de ces quantités infinies; & ces diſtinctions obſervées ſont ce que nous appellons le *temps* & le *lieu*,

CHAP. XV.

lieu. Car la durée & l'eſpace étant uniformes de leur nature, ſi l'on ne jettoit la vûe ſur ces ſortes de points fixes, on ne pourroit point obſerver dans la durée & dans l'eſpace, l'ordre & la poſition des choſes ; & tout ſeroit dans un confus entaſſement que rien ne ſeroit capable de débrouiller.

Le temps & le lieu ſont pris pour autant de portions de durée & d'eſpace qu'on en peut déſigner par l'éxiſtence & le mouvement des corps.

§. 6. Or à conſiderer ainſi le *temps* & le *lieu* comme autant de portions déterminées de ces abymes infinis d'eſpace & de durée, qui ſont ſéparées ou qu'on ſuppoſe diſtinguées du reſte, par des marques & des bornes connuës, on leur fait ſignifier à chacun deux choſes différentes.

Et premierement, le *temps*, conſideré en général, ſe prend communément pour cette portion de durée infinie, qui eſt meſurée par l'exiſtence & le mouvement des corps céleſtes, & qui coéxiſte à cette éxiſtence & à ce mouvement, autant que nous en pouvons juger par la connoiſſance que nous avons de ces corps. A prendre la choſe de cette maniere, le temps commence & finit avec la formation de ce monde ſenſible, & c'eſt le ſens qu'il faut donner à ces expreſſion que j'ai déjà citées, *avant tous le temps*, ou *lorſqu'il*

CHAP. XV.

lorſqu'il n'y aura plus de temps. Le *lieu* ſe prend auſſi quelquefois pour cette portion de l'eſpace infini qui eſt compriſe & renfermée dans le monde matériel, & qui par-là eſt diſtinguée du reſte de l'*expanſion* ; quoique ce fût parler plus proprement de donner à une telle portion de l'eſpace, le nom d'*étenduë* plutôt que celui de *lieu*. C'eſt dans ces bornes que ſont renfermés le *temps* & le *lieu*, pris dans le ſens que je viens d'expliquer ; & c'eſt par leurs parties capables d'être obſervées, qu'on meſure & qu'on détermine le temps ou la durée particuliere de tous les êtres corporels, auſſi-bien que leur étenduë & leur place particuliere.

§. 7. En ſecond lieu, le *temps* ſe prend quelquefois dans un ſens plus étendu, & eſt appliqué aux parties de la durée infinie, non à celles qui ſont réellement diſtinguées & meſurées par l'éxiſtence réelle & par les mouvemens périodiques des corps, qui ont été deſtinés dès le commencement * à ſervir de ſigne, & à marquer les ſaiſons, les jours & les années, & qui ſuivant cela nous ſervent à meſurer le temps ; mais à d'autres portions de cette durée infinie & uniforme que

Quelquefois pour tout autant de durée & d'eſpace que nous en déſignons par des meſures priſes de la groſſeur ou du mouvement des Corps.

* *Geneſe*, ch. I. v. 14.

CHAP. XV.

nous ſuppoſons égale, dans quelques rencontres, à certaines longueurs d'un temps précis, & que nous conſidérons par conſequent comme déterminées par certaines bornes. Car ſi nous ſuppoſions par exemple, que la création des Anges ou leur chûte fût arrivée au commencement de la *période Julienne*, nous parlerions aſſez proprement & nous nous ferions fort bien entendre, ſi nous diſions que depuis la création des Anges il s'eſt écoulé 794. ans de plus que depuis la création du monde. Par où nous déſignerions tout autant de cette durée indiſtincte, que nous ſuppoſerions égaler 794 révolutions annuelles du ſoleil; deſorte qu'elles auroient été renfermées dans cette portion, ſuppoſé que le ſoleil ſe fût mû de la même maniere qu'à préſent. De même, nous ſuppoſons quelquefois de la place, de la diſtance ou de la grandeur dans ce vuide immenſe qui eſt au-delà des bornes de l'Univers, lorſque nous conſidérons une portion de cet eſpace, qui ſoit égale à un corps d'une certaine dimenſion déterminée, comme d'un pied cubique, ou qui ſoit capable de le recevoir: ou lorſque dans cette vaſte expanſion, vuide

vuide de corps, nous concevons un point, à une diſtance préciſe d'une certaine partie de l'Univers.

§. 8. *Où* & *quand* ſont des queſtions qui appartiennent à toutes les éxiſtences finies, deſquelles nous déterminons toujours le lieu & le temps, par rapport à quelques parties connuës de ce monde ſenſible, & à certaines époques qui nous ſont marquées par les mouvemens qu'on y peut obſerver. Sans ces ſortes de périodes ou parties fixes, l'ordre des choſes ſe trouveroit anéanti eu égard à notre entendement borné, dans ces deux vaſtes océans de durée & d'expanſion, qui invariables & ſans bornes renferment en eux-mêmes tous les êtres finis, & n'appartiennent dans toute leur étenduë qu'à la Divinité. Il ne faut donc pas s'étonner que nous ne puiſſions nous former une idée complette de la durée & de l'expanſion, & que notre eſprit ſe trouve, pour ainſi-dire, ſi ſouvent hors de route, lorſque nous venons à les conſiderer, ou en elles-mêmes par voye d'abſtraction, ou comme appliquées en quelque maniere à l'*Etre ſuprême & incompréhenſible.* Mais lorſque l'expanſion & la durée ſont appliquées

Le Lieu & le Temps appartiennent à tous les êtres finis.

CHAP. XV.

à quelque être fini, l'étenduë d'un corps eſt tout autant de cet eſpace infini, que la groſſeur de ce corps en occupe ; & ce qu'on nomme le *lieu*, c'eſt la poſition d'un corps conſidéré à une certaine diſtance de quelque autre corps. Et comme l'idée de la durée particuliere d'une choſe, eſt l'idée de cette portion de durée infinie, qui paſſe durant l'éxiſtence de cette choſe, de même le temps pendant lequel une choſe éxiſte, eſt l'idée de cet eſpace de durée qui s'écoule entre quelques périodes de durée, connuës & déterminées, & entre l'éxiſtence de cette choſe. La premiere de ces idées montre la diſtance des extrêmités de la grandeur ou des extrêmités de l'éxiſtence d'une ſeule & même choſe, comme que cette choſe eſt d'un pied en quarré, ou qu'elle dure deux années; l'autre fait voir la diſtance de ſa *location*, ou de ſon éxiſtence d'avec certains autres points fixes d'eſpace ou de durée, comme qu'elle éxiſte au milieu de la *Place Royale*, ou dans le premier degré du *taureau*, ou dans l'année 1971. ou l'an 1000 de la *période Julienne* ; toutes diſtances que nous meſurons par les idées que nous

nous avons conçuës auparavant de certaines longueurs d'eſpace, ou de durée, comme ſont, à l'égard de l'eſpace, les pouces, les pieds, les lieuës, les degrés; & à l'égard de la durée, les minutes, les jours, & les années *&c.* CHAP. XV.

§. 6. Il y a une autre choſe ſurquoi l'eſpace & la durée ont enſemble une grande conformité, c'eſt que quoique nous les mettions avec raiſon au nombre de nos *idées ſimples*, cependant de toutes les idées diſtinctes que nous avons de l'eſpace & de la durée, il n'y en a aucune qui n'ait quelque ſorte de compoſition. Telle eſt la nature de ces deux choſes (1) d'être

Chaque partie de l'Extenſion eſt extenſion, & chaque partie de la Durée, eſt durée.

C 3

(1) On a objecté à Mr. Locke, que ſi l'eſpace eſt compoſé de parties, comme il l'avoue en cet endroit, il ne ſçauroit le mettre au nombre des idées ſimples, ou bien qu'il doit renoncer à ce qu'il dit ailleurs, que *une des propriétés des idées ſimples c'eſt d'être exemptes de toute compoſition, & de ne produire dans l'ame qu'une conception entiérement uniforme, qui ne puiſſe être diſtinguée en différentes idées.* p. 174. T. I. A quoi on ajoûte en paſſant qu'on eſt ſurpris que M. Locke n'ait pas donné dans le Chapitre II. du II. Livre où il commence à parler des idées ſimples, une définition éxacte de ce qu'il entend par *Idées ſimples.* C'eſt Mr. *Barbeyrac* à préſent Profeſſeur en Droit à Groningue qui me communiqua ces Objections dans une Lettre que je fis voir à M. Locke. Et voici la réponſe que M. Locke me dicta peu de jours après. » Pour commencer par la der-» niere objection, Mr. Locke déclare d'abord, qu'il » n'a pas traité ſon ſujet dans un ordre parfaitement » Scholaſtique, n'ayant pas eu beaucoup de familiari-» té avec ces ſortes de Livres lorſqu'il a écrit le ſien, « ou

CHAP. XV. d'être compoſées de parties. Mais comme ces parties ſont toutes de la même eſpece, & ſans mélange d'aucune autre

» ou plutôt ne ſe ſouvenant guére plus alors de la Mé-
» thode qu'on y obſerve, & qu'ainſi ſes lecteurs ne
» doivent pas s'attendre à des définitions réguliérement
» placées à la tête de chaque nouveau ſujet. Il s'eſt
» contenté d'employer ſes principaux termes ſur l'eſ-
» quels il raiſonne de telle ſorte que d'une maniere ou
» d'autre il faſſe comprendre nettement à ſes Lecteurs
» ce qu'il entend par ces termes-là. Et en particulier à
» l'égard du terme d'*Idée ſimple*, il a eu le bonheur de
» le définir dans l'endroit de la p. 174. T. 1. cité dans
» l'objection ; & par conſequent il n'aura pas beſoin
» de ſuppléer à ce défaut. La queſtion ſe réduit donc
» à ſçavoir ſi l'idée d'*extenſion* peut s'accorder avec
» cette définition qui lui conviendra effectivement, ſi
» elle eſt entenduë dans les ſens que M. Locke a eu
» principalement devant les yeux. Or la compoſition
» qu'il a eu proprement deſſein d'exclure dans cette
» définition, c'eſt une compoſition de différentes idées
» dans l'eſprit, & non une compoſition d'idées de mê-
» me eſpece en définiſſant une choſe dont l'eſſence
» conſiſte à avoir des parties de même eſpece, & où
» l'on ne peut venir à une derniere entiérement
» éxempte de cette compoſition; de ſorte que ſi l'idée
» d'*étenduë* conſiſte à avoir *partes extra partes*, comme
» on parle dans les écoles, c'eſt toujours, au ſens
» de M. Locke, une idée ſimple, parce que l'idée
» d'avoir *partes extra partes* ne peut être réſoluë en
» deux autres idées. Du reſte l'Objection qu'on fait à
» M. Locke à propos de la nature de l'étenduë, ne
» lui avoit pas entiérement échappé, comme on peut
» le voir dans le §. 6. de ce Chapitre ou il dit que la
» moindre portion d'*eſpace* ou d'*étenduë* dont nous
» ayons une idée claire & diſtincte, eſt la plus propre
» à être regardée comme l'idée ſimple de cette eſpece
» dont les modes complexes de cette eſpece ſont
» compoſés : & à ſon avis, on peut fort bien l'ap-
» peller *une idée ſimple*, puiſque c'eſt la plus petite idée
» de l'eſpace que l'eſprit ſe puiſſe former à lui-même
» & qu'il ne peut par conſéquent la diviſer en deux

« plus,

tre idée, elles n'empêchent pas que l'eſpace & la durée ne ſoient du nombre des idées ſimples. Si l'eſprit pouvoit arriver, comme dans les nombres, à une ſi petite partie de l'étenduë ou de la durée, qu'elle ne pût être diviſée, ce ſeroit, pour ainſi-dire, une idée, ou une unité indiviſible, par la répétition de laquelle l'eſprit pourroit ſe former les plus vaſtes idées de l'étenduë & de la durée qu'il puiſſe avoir. Mais parce que notre eſprit n'eſt pas capable de ſe repréſenter l'idée d'un eſpace ſans parties, on ſe ſert, CHAP. XV.

» plus petites. D'où il s'enſuit qu'elle eſt à l'eſprit » une idée ſimple : ce qui ſuffit dans cette occaſion. » Car l'affaire de M. Locke n'eſt pas de diſcourir en » cet endroit de la réalité des choſes, mais des idées » de l'eſprit. Et ſi cela ne ſuffit pas pour éclaircir la » difficulté, M. Locke n'a plus rien à ajouter, ſinon » que ſi l'idée d'*étenduë* eſt ſi ſinguliére qu'elle ne » puiſſe s'accorder éxactement avec la définition qu'il » a donnée des *Idées ſimples*, de ſorte qu'elle différe » en quelque maniere de toutes les autres de cette eſ- » pece, il croit qu'il vaut mieux la laiſſer là expoſée » à cette difficulté, que de faire une nouvelle diviſion » en ſa faveur. C'eſt aſſez pour M. Locke qu'on » puiſſe comprendre ſa penſée. Il n'eſt que trop or- » dinaire de voir des diſcours très intelligibles, gâtés » par trop de délicateſſe ſur ces pointilleries. Nous » devons aſſortir les choſes le mieux que nous pou- » vons, *doctrinæ cauſa* ; mais après tout, il ſe trouve- » ra toujours quantité de choſes qui ne pourront pas » s'ajuſter éxactement avec nos conceptions & nos » façons de parler.

CHAP. XV.

au lieu de cela des meſures communes qui s'impriment dans la mémoire par l'uſage qu'on en fait dans chaque Pays, comme ſont à l'égard de l'eſpace, les pouces, les pieds, les coudées & les paraſanges; & à l'égard de la durée, les ſecondes, les minutes, les heures, les jours & les années: notre eſprit, dis-je, regarde ces idées, ou autres ſemblables, comme des idées ſimples dont il ſe ſert pour compoſer des idées plus étenduës, qu'il forme dans l'occaſion par l'addition de ces ſortes de longueurs qui lui ſont devenuës familieres. D'un autre côté, la plus petite meſure ordinaire que nous ayons de l'une & de l'autre, eſt regardée comme l'unité dans les nombres, lorſque l'eſprit veut réduire l'eſpace ou la durée en plus petites fractions, par voye de diviſion. Du reſte, dans ces deux opérations, je veux dire dans l'addition & la diviſion de l'eſpace ou de la durée, & lorſque l'idée en queſtion devient fort étenduë, ou extrêmement reſſerrée, ſa quantité préciſe devient fort obſcure & fort confuſe; & il n'y a plus que le nombre de ces additions ou diviſions répétées qui ſoit clair & diſtinct. C'eſt

dequoi

dequoi l'on ſera aiſément convaincu, ſi l'on abandonne ſon eſprit à la contemplation de cette vaſte expanſion de l'eſpace ou de la diviſibilité de la matiere. Chaque partie de la durée, eſt durée, & chaque partie de l'extenſion, eſt extenſion ; & l'une & l'autre ſont capables d'addition ou de diviſion à l'infini. Mais il eſt, peut-être, plus à propos que nous nous fixions à la conſidération des plus petites parties de l'une & de l'autre, dont nous ayions des idées claires & diſtinctes, comme à des idées ſimples de cette eſpece, deſquelles nos *modes complexes* de l'eſpace, de l'étenduë & de la durée, ſont formés, & auſquelles ils peuvent être encore diſtinctement réduits. Dans la durée, cette petite partie peut être nommée un *moment*, & c'eſt le temps qu'une idée reſte dans notre eſprit, dans cette perpétuelle ſucceſſion d'idées qui s'y fait ordinairement. Pour l'autre petite portion qu'on peut remarquer dans l'eſpace, comme elle n'a point de nom, je ne ſçai ſi l'on me permettra de l'appeller *point ſenſible*, par où j'entens la plus petite particule de matiere ou d'eſpace que nous puiſſions diſcerner, & CHAP. XV.

CHAP. XV.

& qui eſt ordinairement environ une minute, ou aux yeux les plus pénétrans rarement moins que trente ſecondes d'un cercle dont l'œil eſt le centre.

Les parties de l'Expanſion & de la Durée ſont inſéparables

§. 10. L'expanſion & la durée conviennent dans cet autre point; c'eſt que bien qu'on les conſidere l'une & l'autre comme ayant des parties, cependant leurs parties ne peuvent être ſéparées l'une de l'autre, pas même par la penſée; quoique les parties des corps d'où nous tirons la meſure de l'expanſion, & celle du mouvement, ou plutôt, de la ſucceſſion des idées dans notre eſprit, d'où nous empruntons la meſure de la durée, puiſſent être diviſées & interrompuës, ce qui arrive aſſez ſouvent, le mouvement étant terminé par le repos, & la ſucceſſion de nos idées par le ſommeil, auquel nous donnons auſſi le nom de *repos*.

La Durée eſt comme une Ligne, & L'expanſion comme un Solide.

§. 11. Il y a pourtant cette différence viſible entre l'eſpace & la durée que les idées de longueur que nous avons de l'expanſion, peuvent être tournées en tout ſens, & ſont ainſi ce que nous nommons figure, largeur & épaiſſeur; au-lieu que la durée

CHAP. XV.

durée n'eſt que comme une longueur continuée à l'infini en ligne droite, qui n'eſt capable de recevoir ni multiplicité ni variation, ni figure; mais eſt une commune meſure de tout ce qui éxiſte, de quelque nature qu'il ſoit, une meſure à laquelle toutes choſes participent également pendant leur éxiſtence. Car ce moment-ci eſt commun à toutes les choſes qui éxiſtent préſentement, & renferme également cette partie de leur éxiſtence, tout de même que ſi toutes ces choſes n'étoient qu'un ſeul être; deſorte que nous pouvons dire avec vérité, que tout ce qui eſt, éxiſte dans un ſeul & même moment de temps. De ſçavoir, ſi la nature des Anges & des Eſprits a de même quelqu'analogie avec l'expanſion, c'eſt ce qui eſt au-deſſus de ma portée: & peut-être que par rapport à nous, dont l'entendement eſt tel qu'il nous le faut pour la conſervation de notre être, & pour les fins auſquelles nous ſommes deſtinés, & non pour avoir une véritable & parfaite idée de tous les autres êtres, il nous eſt preſqu'auſſi difficile de concevoir quelqu'éxiſtence, ou d'avoir l'idée de quelqu'être réel, entiere-

CHAP. XV.

ment privé de toute ſorte d'expanſion, que d'avoir l'idée de quelqu'éxiſtence réelle qui n'ait abſolument aucune eſpece de durée. C'eſt pourquoi nous ne ſçavons pas quel rapport les Eſprits ont avec l'eſpace, ni comment ils y participent. Tout ce que nous ſçavons, c'eſt que chaque corps, pris à part, occupe ſa portion particuliere de l'eſpace, ſelon l'étenduë de ſes parties ſolides; & que par-là il empêche tous les autres corps d'avoir aucune place dans cette portion particuliere, pendant qu'il en eſt en poſſeſſion.

Deux parties de la Durée n'éxiſtent jamais enſemble, & les parties de l'Expanſion éxiſtent toutes enſemble.

§. 12 La durée eſt donc, auſſi bien que le temps qui en fait partie, l'idée que nous avons d'une diſtance qui périt, & dont deux parties n'éxiſtent jamais enſemble, mais ſe ſuivent ſucceſſivement l'une & l'autre; & l'expanſion eſt l'idée d'une diſtance durable dont toutes les parties éxiſtent enſemble, & ſont incapables de ſucceſſion. C'eſt pour cela que, bien que nous ne puiſſions concevoir aucune durée ſans ſucceſſion, ni nous mettre dans l'eſprit qu'un être coéxiſte préſentement à *demain*, ou poſſede à la fois plus que ce moment préſent de durée;

CHAP. XV.

durée ; cependant nous pouvons concevoir que la durée éternelle de l'être infini eſt fort différente de celle de l'homme, ou de quelqu'autre être fini : cependant la connoiſſance ou la puiſſance de l'homme ne s'étend point à toutes les choſes paſſées & à venir ; ſes penſées ne ſont, pour ainſi-dire, que d'hier, & il ne ſçait pas ce que le jour de demain doit mettre en évidence. Il ne ſçauroit rappeller le paſſé, ni rendre préſent ce qui eſt encore à venir. Ce que je dis de l'homme, je le dis de tous les êtres finis, qui, quoiqu'ils puiſſent être beaucoup au-deſſus de l'homme en connoiſſance & en puiſſance, ne ſont pourtant que de foibles créatures en comparaiſon de Dieu lui-même. Ce qui eſt fini, quelque grand qu'il ſoit, n'a aucune proportion avec l'infini. Comme la durée de Dieu infini eſt accompagnée d'une connoiſſance & d'une puiſſance infinies, il voit toutes les choſes paſſées & à venir ; enſorte qu'elles ne ſont pas plus éloignées de ſa connoiſſance, ni moins expoſées à ſa vuë que les choſes préſentes. Elles ſont toutes également ſous ſes yeux ; & il n'y a rien qu'il ne puiſſe faire

éxiſter,

CHAP. XV.

éxiſter, chaque moment qu'il veut. Car, l'éxiſtence de toutes choſes dépendaat uniquement de ſon bon-plaiſir, elles éxiſtent toutes dans le même moment qu'il juge à propos de leur donner l'éxiſtence.

L'Expanſion & la Durée ſont renfermées, l'une dans l'autre.

§. 13. Enfin, l'expanſion & la durée ſont renfermées l'une dans l'autre, chaque portion d'eſpace étant dans chaque partie de la durée, & chaque portion de durée dans chaque partie de l'expanſion. Je crois que parmi toute cette grande variété d'idées que nous concevons ou pouvons concevoir, on trouveroit à peine une telle combinaiſon de deux idées diſtinctes, ce qui peut fournir matiere à de plus profondes ſpéculations.

CHAPITRE XVI.

Du Nombre.

CHAP. XVI.

§. 2. COMME parmi toutes les idées que nous avons, il n'y en a aucune qui nous ſoit ſuggerée par plus de voyes que celle de l'*unité*, auſſi n'y en a-t-il point de plus ſimple. Il n'y a, dis-je, aucune apparence de

Le Nombre eſt la plus ſimple & la plus univerſelle de toutes nos idées.

variété

variété ou de compoſition dans cette idée ; & elle ſe trouve jointe à chaque objet qui frappe nos ſens, à chaque idée qui ſe préſente à notre entendement, & à chaque penſée de notre eſprit. C'eſt pourquoi, il n'y en a point qui nous ſoit plus familiere, comme c'eſt auſſi la plus univerſelle de nos idées dans le rapport qu'elle a avec toutes les autres choſes ; car le nombre s'applique aux hommes, aux Anges, aux actions, aux penſées, en un mot à tout ce qui éxiſte, ou peut être imaginé. CHAP. XVI.

§. 2. En répétant cette idée de l'unité dans notre eſprit, & ajoûtant ces répétitions enſemble, nous venons à former les *modes* on *idées complexes du nombre*. Ainſi en ajoûtant *un* à *un*, nous avons l'idée complexe d'une *couple* ; en mettant enſemble douze unités, nous avons l'idée complexe d'une *douzaine* ; & ainſi d'une *centaine*, d'un *million*, ou de tout autre nombre. Les Modes du Nombre ſe font par voye d'addition.

§. 3. De tous les modes ſimples, il n'y en a point de plus diſtincts que ceux du nombre, la moindre variation, qui eſt d'une unité, rendant chaque combinaiſon auſſi clairement diſtincte de celle qui en approche de plus près, que Chaque Mode éxactement diſtinct dans le Nombre.

Chap. XVI.

que de celle qui en eſt la plus éloignée, *deux* étant auſſi diſtincts *d'un* que de *deux cent*; & l'idée de *deux* auſſi diſtincte de celle de *trois*, que la grandeur de toute la terre eſt diſtincte de celle d'un ciron. Il n'en eſt pas de même à l'égard des autres modes ſimples, dans leſquels il ne nous eſt pas ſi aiſé, ni peut-être poſſible de mettre de la diſtinction entre deux idées approchantes, quoiqu'il y ait une différence réelle entr'elles. Car qui voudroit entreprendre de trouver de la différence entre la blancheur de ce papier & celle qui en approche d'un degré, ou qui pourroit former des idées diſtinctes du moindre excès de grandeur en différentes portions d'étendnë;

Les Démonſtrations dans les Nombres ſont plus préciſes.

§. 4. Or de ce que chaque mode du nombre paroît ſi clairement diſtinct de tout autre, de ceux-là même qui en approchent de plus près, je ſuis porté à conclure que, ſi les démonſtrations dans les nombres ne ſont pas plus évidentes & plus éxactes que celles qu'on fait ſur l'étenduë, elles ſont dumoins plus générales dans l'uſage, & plus déterminées dans l'application qu'on en peut faire; parce que dans les

les nombres, les idées ſont & plus préciſes & plus propres à être diſtinguées les unes des autres, que dans l'étenduë, ou l'on ne peut point obſerver ou meſurer chaque égalité & chaque excès de grandeur auſſi aiſément que dans les nombres, par la raiſon que dans l'eſpace nous ne ſçaurions arriver par la penſée à une certaine petiteſſe déterminée au-delà de laquelle nous ne puiſſions aller, telle qu'eſt l'unité dans le nombre. C'eſt pourquoi l'on ne ſçauroit découvrir la quantité ou la proportion du moinbre excès de grandeur, qui d'ailleurs paroît fort nettement dans les nombres, où, comme il a été dit, 91 eſt auſſi aiſé à diſtinguer de 90 que de 9000, quoique 91 excede immédiatement 90. Il n'en eſt pas de même dans l'étenduë, où tout ce qui eſt quelque choſe de plus qu'un pied ou un pouce, ne peut être diſtingué de la meſure juſte d'un pied ou d'un pouce. Ainſi dans des lignes qui paroiſſent être d'une égale longueur, l'une peut être plus longue que l'autre par des parties innombrables; & il n'y a perſonne qui puiſſe donner un angle qui comparé à un droit, ſoit immédiate-

CHAP XVI.

ment

CHAP. XVI.

ment le plus grand, enſorte qu'il n'y en ait point d'autre plus petit qui ſe trouve plus grand que le droit.

Combien il eſt néceſſaire de donner des noms aux Nombres.

§. 5. En répétant, comme nous avons dit, l'idée de l'unité, & la joignant à une autre unité, nous en faiſons une *idée collective* que nous nommons *deux*. Et quiconque peut faire cela & avancer en ajoûtant toujours un de plus à la derniere idée collective qu'il a d'un certain nombre quel qu'il ſoit, & à laquelle il donne un nom particulier; quoiconque, dis-je, fait cela, peut compter, ou avoir des idées de différentes collections d'unité, diſtinctes les unes des autres, tandis qu'il a une ſuite de noms pour déſigner les nombres ſuivans, & aſſez de mémoire pour retenir cette ſuite de nombres avec leurs différens noms; car compter n'eſt autre choſe qu'ajouter toujours une unité de plus, & donner au nombre total regardé comme compris dans une ſeule idée, un nom ou un ſigne nouveau ou diſtinct, par où l'on puiſſe le diſcerner de ceux qui ſont devant & après, & le diſtinguer de chaque multitude d'unités qui eſt plus petite ou plus grande. Deſorte que celui qui

ſçait

CHAP. XVII.

;ait ajouter un à un & ainſi à deux, ; avancer de cette maniere dans ſon alcul, marquant toujours en lui-mê-ne les noms diſtincts qui appartien-nent à chaque progreſſion, & qui l'autre part ôtant une unité de cha-que collection peut les diminuer au-tant qu'il veut; celui-là eſt capable d'acquerir toutes les idées des nom-bres dont les noms ſont en uſage dans ſa langue, ou qu'il peut nom-mer lui-même, quoique peut être il n'en puiſſe pas connoître d'avantage. Car comme les différens modes des nombres ne ſont dans notre eſprit que tout autant de combinaiſons d'unité, qui ne changent point, & ne ſont capables d'aucune autre diffé-rence que du plus ou du moins, il ſemble que des noms ou des ſignes particuliers ſont plus néceſſaires à cha-cune de ces combinaiſons diſtinctes, qu'à aucune autre eſpece d'idées. La raiſon de cela eſt, que ſans de tels noms ou ſignes, à peine pouvons-nous faire uſage des nombres en comptant, ſur-tout lorſque la combinaiſon eſt compoſée d'une grande multitude d'unité; car alors il eſt difficile d'em-pêcher, que de ces unités jointes en-ſemble,

CHAP. XVI.

ſemble, ſans qu'on ait diſtingué cette collection particuliere par un nom ou un ſigne précis, il ne s'en faſſe un parfait cahos.

Autre raiſon pour établir cette néceſſité.

§. 6. C'eſt-là, je crois, la raiſon pourquoi certains *Américains*, avec qui je me ſuis entretenu, & qui avoient d'ailleurs l'eſprit aſſez vif & aſſez raiſonnable, ne pouvoient en aucune maniere compter comme nous juſqu'à *mille*, n'ayant aucune idée diſtincte de ce nombre, quoiqu'ils puiſſent compter juſqu'à vingt. C'eſt que leur langue peu abondante, & uniquement accommodée au peu de beſoins d'une pauvre & ſimple vie, qui ne connoiſſoit ni le négoce ni les mathématiques, n'avoit point de mot qui ſignifiât *mille*, deſorte que lorſqu'ils étoient obligés de parler de quelque grand nombre, ils montroient les cheveux de leur tête, pour marquer en général une grande multitude qu'ils ne pouvoient nombrer; incapacité qui venoit, ſi je ne me trompe, de ce qu'ils manquent de noms. Un * voyageur qui a été chez les *Toupinanbous*, nous apprend qu'ils n'avoient point de noms de nombre au-deſſus de cinq; & que lorſqu'ils vouloient

* *Jean de Lery*, Hiſtoire d'un Voyage fait en la Terre

CHAP. XVI.

vouloient exprimer quelque nombre au-delà, ils montroient leurs doigts, & les doigts des autres perſonnes qui étoient avec eux. Leur calcul n'alloit pas plus loin: & je ne doute pas que nous-mêmes ne puiſſions compter diſtinctement en paroles une beaucoup plus grande quantité de nombres que nous n'avons accoûtumé de faire, ſi nous trouvions ſeulement quelques dénominations propres à les exprimer; au-lieu que ſuivant le tour que nous prenons de compter par millions (1) de millions, de millions, &c. il

du Bréſi, *Chap.* 20. *Pag.* 307 & 382

eſt

(1) Il faut entendre ceci par rapport aux Anglois: car il y a long-temps que les François connoiſſent les termes de *bilions*, de *trilions*, de *quatrilions* &c. On trouve dans *la Nouvelle Méthode Latine*, dont la premiere Edition parut en 1655, le mot de *bilion*, dans le Traité des OBSERVATIONS PARTICULIERES, au Chapitre ſecond intitulé. *Des nombres Romains.* Et le P. *Lamy* a inſeré les mots de *bilions*, de *trilions*, de *quatrilions*, &c. dans ſon Traité *de la Grandeur*, qui a été imprimé quelques années avant que cet Ouvrage de Mr. Locke eût vû le jour. *Lorſqu'il y a pluſieurs chifres ſur une même ligne*, dit le P. Lamy, *pour éviter la confuſion, on les coupe de trois en trois par tranches, ou ſeulement on laiſſe un petit eſpace vuide: & chaque* tranche ou chaque ternaire a ſon nom. Le premier ternaire *s'appelle unité; le ſecond, mille; le troiſiéme, millions; le quatriéme, milliards ou bilions; le cinquiéme trilions; le ſixiéme, quatrilions.*—*Quand on paſſe les quintilions*, dit-il, *cela s'appelle ſextilions, ſeptilions, ainſi de ſuite. Ce ſont des mots que l'on invente, parcequ'on n'en a point d'autres.* Il ne prétend pas par-là s'en attribuer l'invention, car ils avoient été

CHAP. XVI.

eſt fort difficile d'aller ſans confuſion au-delà de dix-huit, ou plus de vingt-quatre progreſſions décimales. Mais pour faire voir combien des noms diſtincts nous peuvent ſervir à bien compter, ou à avoir des idées utiles des nombres, je vais ranger toutes les figures ſuivantes dans une ſeule ligne, comme ſi c'étoient des ſignes d'un ſeul nombre :

Nonillions. Octillions. Septillions. Sextillions. Quintillions.
857324. 162486. 345896. 457916. 432147.
Quatrillions. Trillions. Billions. Millions. Unités.
248106. 235421. 261734. 368149. 623137.

La maniere ordinaire de compter ce nombre en Anglois, ſeroit de répéter ſouvent de millions de millions de millions, &c. Or *millions* eſt la propre dénomination de la ſeconde *ſixaine*, 368149. Selon cette maniere, il ſeroit bien mal-aiſé d'avoir aucune notion diſtincte de ce nombre : mais qu'on voye ſi en donnant à chaque *ſixaine* une nouvelle dénomination ſelon l'ordre dans lequel elle ſeroit placée, l'on ne pourroit point compter ſans peine ces figures ainſi rangées, &

été inventés long-temps auparavant, comme je viens de le prouver.

& peut-être plusieurs autres, ensorte qu'on s'en formât plus aisément des idées distinctes à soi-même, & qu'on les fît connoître plus clairement aux autres. Je n'avance cela que pour faire voir, combien des noms distincts sont nécessaires pour compter, sans prétendre introduire de nouveaux termes de ma façon. CHAP. XVI.

§. 7. Ainsi les enfans commencent assez tard à compter, & ne comptent point fort avant, ni d'une maniere fort assurée que long-temps après qu'ils ont l'esprit rempli de quantité d'autres idées, soit que d'abord il leur manque des mots pour marquer les différentes progressions des nombres, ou qu'ils n'ayent pas encore la faculté de former des idées complexes de plusieurs idées simples & détachées les unes des autres, de les disposer dans un certain ordre régulier, & de les retenir ainsi dans leur mémoire, comme il est nécessaire pour bien compter. Quoiqu'il en soit, on peut voir tous les jours, des enfans qui parlent & raisonnent assez bien, & ont des notions fort claires de bien des choses, avant que de pouvoir compter jusqu'à vingt. Et il y a des personnes qui faute de

Pourquoi les enfans ne comptent pas plutôt, qu'ils n'ont accoûtumé de faire.

CHAP. XVI.

de mémoire ne pouvant retenir différentes combinaiſons de nombres, avec les noms qu'on leur donne par rapport aux rangs diſtincts qui leur ſont aſſignés, ni la dépendance d'une ſi longue ſuite de progreſſions numérales dans la relation qu'elles ont les unes avec autres, ſont incapables durant toute leur vie de compter, ou de ſuivre régulierement une aſſez petite ſuite de nombres. Car qui veut compter vingt, ou avoir une idée de ce nombre, doit ſçavoir que dix-neuf le précéde, & connoître le nom ou le ſigne de ces deux nombres, ſelon qu'ils ſont marqués dans leur ordre, parce que dès que cela vient à manquer, il ſe fait une brêche, la chaîne ſe rompt, & il n'y a plus aucune progreſſion. De ſorte que, pour bien compter, il eſt néceſſaire, 1. Que l'eſprit diſtingue éxactement deux idées, qui ne différent l'une de l'autre que par l'addition ou la ſouſtraction d'une unité. 2. Qu'il conſerve dans ſa mémoire les noms, ou les ſignes des différentes combinaiſons depuis l'unité juſqu'à ce nombre, & cela, non d'une maniere confuſe & ſans régle, mais ſelon cet ordre éxact dans lequel les nombres

nombres ſe ſuivent les uns les autres. Si l'on vient à s'égarer dans l'un ou dans l'autre de ces points, tout le calcul eſt confondu, & il ne reſte plus qu'une idée confuſe de multitude, ſans qu'il ſoit poſſible d'attraper les idées qui ſont néceſſaires pour compter diſtinctement. CHAP. XVI.

§. 8. Une autre choſe qu'il faut remarquer dans le nombre, c'eſt que l'eſprit s'en ſert pour meſurer toutes les choſes que nous pouvons meſurer, qui ſont principalement l'*expanſion* & la *durée*; & que l'idée que nous avons de *l'infini*, lors même qu'on l'applique à l'eſpace & à la durée, ne ſemble être autre choſe qu'une infinité de nombres. Car que ſont nos idées de l'éternité & de l'immenſité, ſinon des additions de certaines idées de parties imaginées dans la durée & dans l'expanſion que nous répétons avec l'infinité du nombre qui fournit à de continuelles additions ſans que nous en puiſſions jamais trouver le bout? Chacun peut voir ſans peine que le nombre nous fournit ce fond inépuiſable plus nettement que toutes nos autres idées. Car qu'un homme aſſemble, en une ſeule ſomme, un auſſi grand

Le nombre meſure tout ce qui eſt capable d'être meſuré.

Chap. XVI.

nombre qu'il voudra, cette multitude d'unités, quelque grande qu'elle ſoit, ne diminue en aucune maniere la puiſſance qu'il a d'y en ajoûter d'autres, & ne l'approche pas plus près de la fin de ce fond intariſſable de nombres, auquel il reſte toujours autant à ajoûter que ſi ſi l'on n'en avoit ôté aucun. Et c'eſt de cette addition infinie de nombres qui ſe préſente ſi naturellement à l'eſprit, que nous vient, à mon avis, la plus nette & la plus diſtincte idée que nous puiſſions avoir de l'*infinité*; dont nous allons parler plus au long dans le chapitre ſuivant.

CHAPITRE XVII.

De l'Infinité.

Chap. XVII.

§. 1. QUi voudra ſçavoir de quelle eſpece eſt l'idée à laquelle nous donnons le nom d'*infinité*, ne peut mieux parvenir à cette connoiſſance qu'en conſidérant à quoi c'eſt que notre eſprit attribue plus immédiatement l'infinité, & comment il vient à ſe former cette idée.

Nous attribuons immédiatement l'idée de l'*infinité* à l'eſpace, à la durée & au nombre.

Il me ſemble que le *fini* & l'*infini* ſont

ont regardés comme des *modes de la quantité*, & qu'ils ne ſont attribués originairement & dans leur premiere dénomination qu'aux choſes qui ont des parties & qui ſont capables du plus ou du moins par l'addition ou la ſouſtraction de la moindre partie. Telles ſont les idées de l'eſpace, de la durée & du nombre, dont nous avons parlé dans les chapitres précédens. A la vérité, nous ne pouvons qu'être perſuadés, que DIEU, cet être ſuprême, de qui & par qui ſont toutes choſes, eſt *inconcevablement* infini : cependant lorſque nous appliquons, dans notre entendement, dont les vûes ſont ſi foibles & ſi bornées, notre *idée de l'infini* à ce premier Etre, nous le faiſons principalement par rapport à ſa durée & à ſon *ubiquité*, & plus figurément, à mon avis, par rapport à ſa puiſſance, à ſa ſageſſe, à ſa bonté & à ſes autres attributs, qui ſont effectivement inépuiſables & incompréhenſibles. Car lorſque nous nommons ces attributs *infinis*, nous n'avons aucune autre idée de cette infinité, que celle qui porte l'eſprit à faire quelque ſorte de réfléxion ſur le nombre ou l'étenduë des actes ou des

CHAP. XVII.

CHAP. XVII.

objets de la puiſſance, de la ſageſſe & de la bonté de Dieu : Actes ou objets qui ne peuvent jamais être ſuppoſés en ſi grand nombre que ces attributs ne ſoient toujours bien au-delà ; (1) quoique nous les multipliyons en nous-mêmes avec une infinité de nombres multipliés ſans fin. Du reſte, je ne prétens pas expliquer comment ces attributs ſont en Dieu, qui eſt infiniment au-deſſus de la foible capacité de notre eſprit, dont les vûes ſont ſi courtes. Ces attributs contiennent ſans doute en eux-mêmes toute perfection poſſible ; mais telle eſt, dis-je, la maniere dont nous les concevons, & telles ſont les idées que nous avons de leur infinité.

L'idée du *Fini* nous vient aiſément dans l'eſprit.

§. 2. Après avoir donc établi, que l'eſprit regarde le fini & l'infini comme des modifications de l'expanſion & de la durée, il faut commencer par éxaminer comment l'eſprit vient à s'en former des idées. Pour ce qui eſt

[1] Il y a dans l'Anglois, *let us multiply them in our Thougts, as far as we can, with all the infinity of endleſs nnmber*, c'eſt-à-dire, mot pour mot, *multipliens-les en nous-mêmes, autant que nous pouvons, avec toute l'infinité du nombre*, ou *d'un nombre infini.* L'obſcurité que bien des Lecteurs trouveront dans ces paroles de l'Original, pourra m'excuſer auprès de ceux qui trouveront le même défaut dans ma Traduction.

CHAP. XVII.

eſt de l'*idée du fini*, la choſe eſt fort aiſée à comprendre ; car des portions bornées d'étenduë venant à frapper nos ſens, nous donnent l'idée du fini : & les périodes ordinaires de ſucceſſion, comme les heures, les jours & les années, qui ſont autant de longueurs bornées par leſquelles nous meſurons le temps & la durée, nous fourniſſent encore la même idée. La difficulté conſiſte à ſçavoir comment nous acquerons les idées infinies d'*éternité* & d'*immenſité*, puiſque les objets qui nous environnent ſont ſi éloignés d'avoir aucune affinité ou proportion avec cette étenduë infinie.

§. 3. Quiconque a l'idée de quelque longueur déterminée d'eſpace, comme d'un pied, trouve qu'il peut répéter cette idée, & en la joignant à la précédente former l'idée de deux pieds, & enſuite de trois par l'addition d'une troiſiéme, & avancer toujours de même ſans jamais venir à la fin des additions, ſoit de la même idée d'un pied, ou s'il veut, d'une double de celle-là, ou de quelqu'autre idée de longueur, comme d'un mille, ou du diamétre de la terre, ou de l'*Orbis magnus* : car laquelle

CHAP. XVII.

de ces idées qu'il prenne, & combien de fois qu'il les double, ou de quelqu'autre maniere qu'il les multiplie, il voit qu'après avoir continué ces additions en lui-même, & étendu auſſi ſouvent qu'il a voulu, l'idée ſur laquelle il a d'abord fixé ſon eſprit, il n'a aucune raiſon de s'arrêter, & qu'il ne ſe trouve pas d'un point plus près de la fin de ces ſortes de multiplications, qu'il étoit lorſqu'il les a commencées. Ainſi, la puiſſance qu'il a d'étendre ſans fin ſon idée de l'eſpace par de nouvelles additions, étant toujours la même, c'eſt de-là qu'il tire l'*idée d'un eſpace infini.*

Notre idée de l'eſpace eſt ſans bornes

§. 4. Tel eſt, à mon avis, le moyen par où l'eſprit ſe forme l'idée d'un eſpace infini. Mais parce que nos idées ne ſont pas toujours des preuves de l'éxiſtence des choſes, éxaminer après cela ſi un tel eſpace ſans bornes dont l'eſprit a l'idée, éxiſte actuellement, c'eſt une queſtion tout-à-fait différente. Cependant, puiſqu'elle ſe préſente ici ſur notre chemin, je penſe être en droit de dire que nous ſommes portés à croire, qu'effectivement l'eſpace eſt en lui-même actuellement infini; & c'eſt l'idée même de l'eſpace

ce qui nous y conduit naturellement. En effet, ſoit que nous conſidérions l'eſpace comme l'étenduë du corps, ou comme éxiſtant par lui-même ſans contenir aucune matiere ſolide, (car non-ſeulement nous avons l'idée d'un tel eſpace vuide de corps, mais je penſe avoir prouvé la néceſſité de ſon éxiſtence pour le mouvement des corps,) il eſt impoſſible que l'eſprit y puiſſe jamais trouver ou ſuppoſer des bornes, ou être arrêté nulle part en avançant dans cet eſpace, quelque loin qu'il porte ſes penſées. Tant s'en faut que des bornes de quelque corps ſolide, quand ce ſeroient des murailles de diamant, puiſſent empêcher l'eſprit de porter ſes penſées plus avant dans l'eſpace & dans l'étenduë, qu'au contraire (1) cela lui en facilite les moyens. Car auſſi-loin que s'étend le corps, auſſi-loin s'étend l'étenduë, c'eſt dequoi perſonne ne peut douter. Mais, lorſque nous ſommes parvenus aux dernieres extrêmités du corps, qu'y a-t-il-là qui puiſſe arrêter l'eſprit, & le convaincre qu'il eſt arrivé au bout de l'eſpace, puiſque

CHAP. XVII.

[1] Voyez ſur cela un beau paſſage de *Lucrece*, cité ci-deſſus, Tom. 1. *pag.* 369.

CHAP. XVII.

bien-loin d'appercevoir aucun bout, il eſt perſuadé que le corps lui-même peut ſe mouvoir dans l'eſpace qui eſt au-delà ? Car s'il eſt néceſſaire qu'il y ait parmi les corps, de l'eſpace vuide, quelque petit qu'il ſoit, pour que les corps puiſſent ſe mouvoir ; & par conſequent, ſi les corps peuvent ſe mouvoir dans ou à travers cet eſpace vuide, ou plutôt s'il eſt impoſſible qu'aucune particule de matiere ſe meuve que dans un eſpace vuide, il eſt tout viſible qu'un corps doit être dans la même poſſibilité de ſe mouvoir dans un eſpace vuide, au-delà des dernieres bornes des corps, que dans un vuide * diſperſé parmi les corps. Car l'idée d'un eſpace vuide, qu'on appelle autrement *pur eſpace*, eſt éxactement la même, ſoit que cet eſpace ſe trouve entre les corps, ou au-delà de leurs dernieres limites. C'eſt toujours le même eſpace. L'un ne différe point de l'autre en nature, mais en degré d'expanſion, & il n'y a rien qui empêche le corps de s'y mouvoir, deſorte que par-tout où l'eſprit ſe tranſporte par la penſée, parmi les corps, ou au-delà de tous les corps, il ne ſçauroit trouver, nulle

* *Vacuum diſſeminatum.*

CHAP. XVII.

nulle part, des bornes & une fin à cette idée uniforme de l'eſpace ; ce qui doit l'obliger à conclure néceſſairement de la nature & de l'idée de chaque partie de l'eſpace, que l'eſpace eſt actuellement infini.

Notre idée de la durée eſt auſſi ſans bornes.

§. 5. Comme nous acquerons l'idée de l'immenſité par la puiſſance que nous trouvons en nous-mêmes de répeter l'idée de l'eſpace auſſi ſouvent que nous voulons, nous venons auſſi à nous former l'*idée de l'éternité* par le pouvoir que nous avons de répéter l'idée d'une longueur particuliere de durée, avec une infinité de nombres ajoûtés ſans fin. Car nous ſentons en nous-mêmes que nous ne pouvons non-plus arriver à la fin de ces répétitions, qu'à la fin des nombres ; ce que chacun eſt convaincu qu'il ne ſçauroit faire. Mais de ſçavoir s'il y a quelque être réel dont la durée ſoit éternelle, c'eſt une queſtion toute différente de ce que je viens de poſer, que nous avons une idée de l'éternité. Et ſur cela je dis, que quiconque conſidére quelque choſe comme actuellement éxiſtant, doit venir néceſſairement à quelque choſe d'éternel. Mais comme j'ai preſſé cet argument dans un autre

CHAP. XVII.

endroit, je n'en parlerai pas davantage ici, & je paſſerai à quelques autres réfléxions ſur l'idée que nous avons de l'infinité.

Pourquoi d'autres idées ne ſont pas capables d'infinité.

§. 6. S'il eſt vrai que notre idée de l'infinité nous vienne de ce pouvoir que nous remarquons en nous-mêmes, de répéter ſans fin nos propres idées, on peut demander : *Pourquoi nous n'attribuons pas l'infinité à d'autres idées, auſſi bien qu'à celles de l'eſpace & de la durée*, puiſque nous les pouvons répéter auſſi aiſément & auſſi ſouvent dans notre eſprit que ces dernieres ; & cependant perſonne ne s'eſt encore aviſé d'admettre une douceur infinie, ou une infinie blancheur, quoiqu'on puiſſe répéter l'idée du *doux* ou du *blanc* auſſi ſouvent que celles d'une aulne, ou d'un jour ? A cela je répons, que la répétition de toutes les idées qui ſont conſidérées comme ayant des parties & qui ſont capables d'accroiſſement par l'addition de parties égales ou plus petites, nous fournit l'*idée de l'infinité*, parce que par cette répétition ſans fin, il ſe fait un accroiſſement continuel qui ne peut avoir de bout. Mais dans d'autres idées ce n'eſt plus la même choſe ; car que j'ajoûte

j'ajoûte la plus petite partie qu'il ſoit poſſible de concevoir, à la plus vaſte idée d'étenduë ou de durée que j'aye préſentement, elle en deviendra plus grande; mais ſi à la plus parfaite idée que j'aye du blanc le plus éclatant, j'y en ajoûte une autre d'un blanc égal ou moins vif; (car je ne ſçaurois y joindre l'idée d'un plus blanc que celui dont j'ai l'idée, que je ſuppoſe le plus éclattant que je conçoive actuellement) cela n'augmente ni n'étend mon idée en aucune maniere; c'eſt pourquoi on nomme *degrés*, les différentes idées de blancheur, &c. A la vérité, les idées compoſées de parties ſont capables de recevoir de l'augmentation par l'addition de la moindre partie; mais prenez l'idée du blanc qui fut hier produit en vous par la vûe d'un morceau de neige, & une autre idée du blanc qu'excite en vous un autre morceau de neige que vous voyez préſentement, ſi vous joignez ces deux idées enſemble, elles s'incorporent, pour ainſi-dire, & ſe réüniſſent en une ſeule, ſans que l'idée de *blancheur* en ſoit augmentée le moins du monde. Que ſi nous ajoûtons un moindre degré de blancheur à un plus grand, bien loin

CHAP. XVII.

CHAP. XVII.

de l'augmenter, c'eſt juſtement par-là que nous le diminuons. D'où il s'enſuit viſiblement que toutes ces idées qui ne ſont pas compoſées de parties, ne peuvent point être augmentées en telle proportion qu'il plaît aux hommes, ou, au-delà de ce qu'elles leur ſont repréſentées par leurs ſens. Au contraire, comme l'eſpace, la durée & le nombre ſont capables d'accroiſſement par voye de répétition, ils laiſſent à l'eſprit une idée à laquelle il peut toujours ajoûter ſans jamais arriver au bout, en ſorte que nous ne ſçaurions concevoir un terme qui borne ces additions ou ces progreſſions; & par conſequent, ce ſont là les ſeules idées qui conduiſent nos penſées vers l'infini.

Différence entre l'infinité de l'eſpace, & un eſpace infini.

§. 7. Mais quoique notre idée de l'infinité procede de la conſidération de la quantité, & des additions que l'eſprit eſt capable d'y faire, par des répétitions réïterées ſans fin de telles portions qu'il veut, cependant je crois que nous mettons une extrême confuſion dans nos penſées, lorſque nous joignons l'infinité à quelque idée préciſe de quantité, qui puiſſe être ſuppoſée préſente à l'eſprit, & qu'après

CHAP. XVII.

rès cela nous diſcourons ſur une quantité infinie, ſçavoir ſur un eſpace nfini ou une durée infinie ; car *notre dée de l'infinité* étant, à mon avis, ne idée qui s'augmente ſans fin, & 'idée que l'eſprit a quelque quanité étant alors terminée à cette idée, arce que quelque grande qu'on la uppoſe, elle ne ſçauroit être plus rande qu'elle eſt actuellement ; joinre l'infinité à cette derniere idée, 'eſt prétendre ajuſter une meſure déerminée à une grandeur qui va toujours en augmentant. C'eſtpourquoi e ne penſe pas que ce ſoit une vaine ubtilité de dire qu'il faut diſtinguer oigneuſement entre l'idée de l'*infinité le l'eſpace* & l'idée d'*un eſpace infini*. .a premiere de ces idées n'eſt autre hoſe qu'une progreſſion ſans fin, u'on ſuppoſe que l'eſprit fait par des épétitions de telles idées de l'eſpace u'il lui plaît de choiſir. Mais ſuppoſer u'on a actuellement dans l'eſprit l'iée *d'un eſpace infini*, c'eſt ſuppoſer ue l'eſprit a déja parcouru, & qu'il oit actuellement toutes les idées réétées de l'eſpace, qu'une répétion à l'infini ne peut jamais lui repréenter totalement, ce qui renferme

en

CHAP. XVII.

en ſoi une contradiction manifeſte.

§. 8. Cela ſera peut être un peu plus clair, ſi nous l'appliquons aux nombres. *L'infinité des nombres* auſquels tout le monde voit qu'on peut toujours ajoûter, ſans pouvoir approcher de la fin de ces additions, paroît ſans peine à quiconque y fait réfléxion. Mais quelque claire que ſoit cette idée de l'infinité des nombres, rien n'eſt pourtant plus ſenſible que l'abſurdité d'une idée actuelle d'*un nombre infini.* Quelques idées poſitives que nous ayions en nous-mêmes d'un certain eſpace, nombre ou durée, de quelque grandeur quelles ſoient, ce ſeront toujours des idées finies. Mais lorſque nous ſuppoſons un reſte inépuiſable où nous ne concevons aucunes bornes, deſorte que l'eſprit y trouve dequoi faire des progreſſions continuelles ſans en pouvoir jamais remplir toute l'idée, c'eſt-là que nous trouvons notre idée de l'infini. Or bien qu'à la conſiderer dans cette vûe, je veux dire, à n'y concevoir autre choſe qu'une négation de limites, elle nous paroiſſe fort claire, cependant lorſque nous voulons nous former l'idée d'une expanſion, ou d'une

Nous n'avons pas l'idée d'un eſpace infini.

CHAP. XVII.

ne durée infinie, cette idée devient alors fort obſcure & fort embrouillée, parce qu'elle eſt compoſée de deux parties fort différentes, pour ne pas dire entierement incompatibles. Car ſuppoſons qu'un homme forme dans ſon eſprit l'idée de quelque eſpace ou de quelque nombre, auſſi grand qu'il voudra, il eſt viſible que l'eſprit s'arrête & ſe borne à cette idée, ce qui eſt directement contraire à l'idée de *l'infinité* qui conſiſte dans une progreſſion qu'on ſuppoſe ſans bornes. De-là vient, à mon avis, que nous nous brouillons ſi aiſément lorſque nous venons à raiſonner ſur un eſpace infini, ou ſur une durée infinie, parce que voulant combiner deux idées qui ne ſçauroient ſubſiſter enſemble, bien loin d'être deux parties d'une même idée, comme je l'ai dit d'abord pour m'accommoder à la ſuppoſition de ceux qui prétendent avoir une idée poſitive d'un eſpace ou d'un nombre infini, nous ne pouvons tirer des conſequences de l'une à l'autre ſans nous engager dans des difficultés inſurmontables, & toutes pareilles à celles où ſe jetteroit celui qui voudroit raiſonner du mouvement ſur l'idée

CHAP. XVII.

l'idée d'un mouvement qui n'avance point, c'eſt-à-dire, ſur une idée auſſi chimérique & auſſi frivole que celle d'un mouvement en repos. D'où je crois être en droit de conclure, que l'idée d'un eſpace, ou, ce qui eſt la même choſe, d'un nombre infini, c'eſt-à-dire, d'un eſpace ou d'un nombre qui eſt actuellement préſent à l'eſprit, & ſur lequel il fixe & termine ſa vûe, eſt différente de l'idée d'un eſpace ou d'un nombre qu'on ne peut jamais épuiſer par la penſée, quoiqu'on l'étende ſans ceſſe par des additions & des progreſſions continuées ſans fin. Car de quelque étenduë que ſoit l'idée d'un eſpace que j'ai actuellement dans l'eſprit, ſa grandeur ne ſurpaſſe point la grandeur qu'elle a dans l'inſtant même qu'elle eſt préſente à mon eſprit, bien que dans le moment ſuivant je puiſſe l'étendre au double, & ainſi à l'infini; car enfin rien n'eſt infini que ce qui n'a point de bornes: & telle eſt cette idée de l'*infinité* à laquelle nos penſées ne ſçauroient trouver aucune fin.

Le nombre nous donne

§. 9. Mais de toutes les idées qui nous fourniſſent l'idée de l'infinité, tel-

le que nous ſommes capables de l'avoir, *il n'y en a aucune qui nous en donne une idée plus nette & plus diſtincte que celle du nombre*, comme nous l'avons déja remarqué. Car lors même que l'eſprit applique l'idée de l'infinité à l'eſpace & à la durée, il ſe ſert d'idées de nombres répetés, comme de millions de millions de lieuës ou d'années, qui ſont autant d'idées diſtinctes, que le nombre empêche de tomber dans un confus entaſſement où l'eſprit ne ſçauroit éviter de ſe perdre. Mais quand nous avons ajoûté autant de millions qu'il nous a plû, de certaines longueurs d'eſpace ou de durée, l'idée la plus claire que nous nous puiſſions former de l'infinité, c'eſt ce reſte confus & incompréhenſible de nombres, qui multipliés ſans fin ne laiſſent voir aucun bout qui termine ces additions

CHAP. XVII.

la plus nette idée de l'infinité.

§. 10. Pour pénétrer plus avant dans cette idée que nous avons de l'infinité, & nous convaincre que ce n'eſt autre choſe qu'une infinité de nombres que nous appliquons à des parties déterminées dont nous avons des idées diſtinctes dans l'eſprit, il ne ſera peut-être pas inutile de conſiderer qu'en

Nous concevons différemment l'infinité du nombre, celle de la durée & celle de l'expanſion.

CHAP. XVII.

qu'en général nous ne regardons pas le nombre comme infini, au-lieu que nous ſommes portés à attacher cette idée à la durée & à l'expanſion, ce qui vient de ce que dans le nombre nous trouvons une fin ; car comme il n'y a rien dans le nombre qui ſoit moindre que l'unité, nous nous arrêtons là & y trouvons, pour ainſi dire, le bout de nos comptes. Du reſte, nous ne pouvons mettre aucunes bornes à l'addition ou à l'augmentation des nombres. Nous ſommes à cet égard comme à l'extrémité d'une ligne qui peut être continuée de l'autre côté au-delà de tout ce que nous pouvons concevoir. Mais il n'en eſt pas de même à l'égard de l'eſpace & de la durée ; car dans la durée, nous conſiderons cette ligne de nombres, comme étenduë de deux côtés, à une longueur inconcevable, indeterminée, & infinie. Ce qui paroîtra évidement à quiconque voudra réfléchir ſur l'idée qu'il a de l'éternité, qui je crois, ne lui paroîtra autre choſe, que cette infinité de nombres étenduë de deux côtés, à l'égard de la durée paſſée, & de celle qui eſt à venir, *à parte ante*, & *à parte poſt*, comme on

on parle dans les écoles. Car lorſque nous voulons conſiderer l'éternité *à parte ante*, que faiſons-nous autre choſe, que répéter dans notre eſprit en commençant par le temps préſent où nous éxiſtons, les idées des années, ou des ſiécles, ou de quelque autre portion que ce ſoit de la durée paſſée, convaincus en nous-mêmes que nous pouvons continuer ces additions par le moyen d'une infinité de nombres qui ne peut jamais nous manquer ? Et lorſque nous conſiderons l'éternité *à parte poſt*, nous commençons auſſi par nous-mêmes, préciſement de la même maniere, en étendant, par des périodes à venir, multipliées ſans fin, cette ligne de nombres que nous continuons toujours comme auparavant, & ces deux lignes jointes enſembles font cette durée que nous nommons *éternité*, laquelle paroît infinie de quelque côté que nous la conſiderions, ou devant, ou derriere : parce que nous appliquons toujours au côté que nous enviſageons l'infinité de nombres, c'eſt-à-dire, la puiſſance d'ajoûter toujours plus, ſans jamais parvenir à la fin de ces additions. CHAP. XVII.

§. II.

CHAP. XVII.

Comment nous concevons l'infinité de l'espace.

§. 11. La même chose arrive à l'égard de l'espace, où nous nous considerons comme placés dans un centre d'où nous pouvons ajoûter de tous côtés des lignes indéfinies de nombre, comptant vers tous les endroits qui nous environnent, une aulne, une lieuë, un diamétre de la terre, ou de l'*Orbis Magnus* que nous multiplions par cette infinité de nombres aussi souvent que nous voulons; & comme nous n'avons pas plus de raison de donner des bornes à ces idées répétées qu'au nombre, nous acquerons par-là l'idée indéterminée de l'*immensité*.

Il y a une infinie divisibilité dans la matiere.

§. 12. Et parce que dans quelque masse de matiere que ce soit, notre esprit ne peut jamais arriver à la derniere *divisibilité*, il se trouve aussi en cela une infinité à notre égard, & qui est aussi une infinité de nombres, mais avec cette différence que dans l'infinité qui regarde l'espace & la durée, nous n'employons que l'addition des nombres, au-lieu que la divisibilité de la matiere est semblable à la division de l'unité en ses fractions, où l'esprit trouve à faire des additions à l'infini, aussi-bien que dans les additions précédentes

cédentes, cette diviſion n'étant en effet qu'une continuelle addition de nouveaux nombres. Or dans l'addition de l'un nous ne pouvons non-plus avoir l'idée poſitive d'un eſpace infiniment grand, que par la diviſion de l'autre arriver à l'idée d'un corps infiniment petit, notre idée de l'infinité étant, à tous égards, une idée fugitive, & qui pour ainſi-dire, groſſit toujours par une progreſſion qui va à l'infini ſans pouvoir être fixée nulle part. CHAP. XVII.

§. 13. Il ſeroit, je penſe bien, difficile de trouver quelqu'un aſſez extravagant pour dire qu'il a une idée poſitive d'un nombre actuellement infini, cette infinité ne conſiſtant que dans le pouvoir d'ajoûter quelque combinaiſon d'unités au dernier nombre quelqu'il ſoit; & cela auſſi long-temps, & autant qu'on veut. Il en eſt de même à l'égard de l'infinité de l'eſpace & de la durée où ce pouvoir, dont je viens de parler, laiſſe toujours à l'eſprit le moyen d'ajoûter ſans fin. Cependant il y a des gens qui ſe figurent d'avoir des idées poſitives d'une durée infinie, ou d'un eſpace infini. Mais pour anéantir une telle idée poſitive de l'infini que ces perſonnes prétendent

Nous n'avons point d'idée poſitive de l'infini.

CHAP. XVII.

dent avoir, je crois qu'il ſuffit de leur demander s'ils pourroient ajouter quelque choſe à cette idée, ou non : ce qui montre ſans peine le peu de fondement de cette prétenduë idée. En effet, nous ne ſçaurions avoir, ce me ſemble, aucune idée poſitive d'un certain eſpace ou d'une certaine durée qui ne ſoit compoſée d'un certain nombre de pieds ou d'aulnes, de jours ou d'années, qui ne ſoit commenſurable aux nombres répétés de ces communes meſures dont nous avons des idées dans l'eſprit, & par leſquelles nous jugeons de la grandeur de ces ſortes de quantités. Puis donc que l'idée d'un eſpace infini ou d'une durée infinie doit être néceſſairement compoſée de parties infinies, elle ne peut avoir d'autre infinité que celle des nombres capables d'être multipliés ſans fin, & non une idée poſitive d'un nombre actuellement infini. Car il eſt évident, à mon avis, que l'addition des choſes infinies (comme ſont toutes les longueurs dont nous avons des idées poſitives) ne ſçauroit jamais produire l'idée de l'infini qu'à la maniere du nombre, qui étant compoſé d'unités finies, ajoûtées les unes aux autres,

tres, ne nous fournit l'idée de l'infini que par la puiſſance que nous trouvons en nous-mêmes d'augmenter ſans ceſſe la ſomme, & de faire toujours de nouvelles additions de la même eſpece, ſans approcher le moins du monde de la fin d'une telle progreſſion. CHAP. XVII.

§. 14. Ceux qui prétendent prouver que leur idée de l'infini eſt poſitive, ſe ſervent pour cela, d'un argument qui me paroît bien frivole. Ils le tirent, cet argument, de la négation d'une fin, qui eſt, diſent-ils, quelque choſe de négatif, mais dont la négation eſt poſitive. Mais quiconque conſiderera que la fin n'eſt autre choſe dans le corps que l'extrémité ou la ſuperficie de ce corps, aura peut-être de la peine à concevoir que la fin ſoit quelque choſe de purement négatif; & celui qui voit que le bout de ſa plume eſt noir ou blanc, ſera porté à croire, que la *fin* eſt quelque choſe de plus qu'une pure négation : & en effet lorſqu'on l'applique à la durée, ce n'eſt point une pure négation d'éxiſtence; mais c'eſt, à parler plus proprement, le dernier moment de l'éxiſtence. Que ſi ces gens-là veulent que la

CHAP. XVII.

la fin ne ſoit, par rapport à la durée, qu'une pure négation d'éxiſtence, je ſuis aſſuré qu'ils ne ſçauroient nier que le commencement ne ſoit le premier inſtant de l'éxiſtence de l'être qui commence à éxiſter ; & jamais perſonne n'a imaginé que ce fût une pure négation. D'où il s'en ſuit, par leur propre raiſonnement, que l'idée de l'éternité *à parte ante*, ou d'une durée ſans commencement, n'eſt qu'une idée négative.

Ce qu'il y a de poſitif & de négatif dans notre idée de l'infini.

§. 15. L'idée de l'infini a, je l'avoue, quelque choſe de poſitif dans les choſes mêmes que nous appliquons à cette idée. Lorſque nous voulons penſer à un eſpace infini ou à une durée infinie, nous nous repréſentons d'abord une idée fort étenduë, comme vous diriez de quelques millions de ſiécles ou de lieuës, que peut-être nous doublons & multiplions pluſieurs fois. Et tout ce que nous aſſemblons ainſi dans notre eſprit, eſt poſitif : c'eſt l'amas d'un grand nombre d'idées poſitives d'eſpace ou de durée ; mais ce qui reſte toujours au-delà, c'eſt dequoi nous n'avons non-plus de notion poſitive & diſtincte qu'un pilote en a de la profondeur de la Mer, lorſqu'y ayant

ayant jetté un cordeau de quantité de braſſes, il ne trouve aucun fond. Il connoît bien par-là, que la profondeur eſt de tant de braſſes & au-delà; mais il n'a aucune notion diſtincte de ce ſurplus. Deſorte que s'il pouvoit ajoûter toujours une nouvelle ligne, & qu'il trouvât que le plomb avançât toujours ſans s'arrêter jamais, il ſeroit à peu-près dans l'état où ſe rencontre notre eſprit lorſqu'il tâche d'arriver à une idée complette & poſitive de l'infini: & dans ce cas, que le cordeau ſoit de dix braſſes, ou de dix mille, il ſert également à faire voir ce qui eſt au-delà; je veux dire à nous découvrir fort confuſément & par voye de comparaiſon, que ce n'eſt pas là tout, & qu'on peut aller encore plus avant. L'eſprit a une idée poſitive d'autant d'eſpace qu'il en conçoit actuellement; mais dans les efforts qu'il fait pour rendre cette idée infinie, il a beau l'étendre & l'augmenter ſans ceſſe, elle eſt toujours incomplette. Autant d'eſpace que l'eſprit ſe repréſente à lui-même dans l'idée qu'il ſe forme d'une certaine grandeur, c'eſt tout autant d'étenduë nettement & réellement tracée dans l'entendement; mais

CHAP. XVII.

Chap. XVII.

l'infini eſt encore plus grand. D'où j'infére, 1. *Que l'idée d'autant eſt claire & poſitive*: 2. *Que l'idée de quelque choſe de plus grand eſt auſſi claire, mais que ce n'eſt qu'une idée comparative*: 3. *Que l'idée d'une Quantité, qui paſſe d'autant toute grandeur qu'on ne ſçauroit la comprendre, eſt une idée purement négative* qui n'a abſolument rien de poſitif; car celui qui n'a pas une idée claire & poſitive de la grandeur d'une certaine étenduë (ce qu'on cherche préciſément dans l'idée de l'infini) ne ſçauroit avoir une *idée compréhenſive* des dimenſions de cette étenduë; & je ne penſe pas que perſonne prétende avoir une telle idée par rapport à ce qui eſt infini. Car de dire qu'un homme a une idée claire & poſitive d'une quantité ſans ſçavoir qu'elle en eſt la grandeur, c'eſt raiſonner auſſi juſte, que de dire que celui-là a une idée claire & poſitive des grains de ſable qui ſont ſur le rivage de la Mer, qui ne ſçait pas à la vérité combien il y en a, mais qui ſçait ſeulement qu'il y en a plus de vingt. Or c'eſt juſtement là l'idée parfaite & poſitive que nous avons d'un eſpace ou d'une durée infinie, lorſque nous diſons de l'un & de l'autre

l'autre, qu'ils ſurpaſſent l'étenduë ou la durée de 10, 100, 1000, ou de quelqu'autre nombre de lieuës ou d'années, dont nous avons, ou dont nous pouvons avoir une idée poſitive. Et c'eſt-là, je crois, toute l'idée que nous avons de l'infini. Deſorte que tout ce qui eſt au-delà de notre idée poſitive à l'égard de l'infini, eſt environné de ténebres, & n'excite dans l'eſprit qu'une confuſion indéterminée d'une idée négative, où je ne puis voir autre choſe ſi ce n'eſt que je ne comprens point ni ne puis comprendre tout ce que j'y voudrois concevoir, & cela parce que c'eſt un objet trop vaſte pour une capacité foible & bornée comme la mienne: ce qui ne peut être que fort éloigné d'une idée complette & poſitive, puiſque la plus grande partie de ce que je voudrois comprendre, eſt à l'écart ſous la dénomination vague de quelque choſe qui eſt toujours plus grand. Car de dire qu'après avoir meſuré autant, ou avoir été ſi avant dans une quantité, on n'en trouve pas le bout, c'eſt dire, ſeulement, que cette quantité eſt plus grande. Deſorte que nier d'une certaine quantité qu'elle ait une fin, ſignifie

CHAP. XVII.

Chap. XVII.

ſeulement en d'autres termes, qu'elle eſt plus grande ; & la totale négation d'une fin n'emporte autre choſe que l'idée d'une quantité toujours plus grande, que vous retenez en vous-même, pour l'appliquer à toutes les progreſſions que votre eſprit fera ſur la quantité, en l'ajoûtant à toutes les idées de quantité que vous avez, ou qu'on peut ſuppoſer que vous ayiez. Qu'on juge à préſent ſi c'eſt là une idée poſitive.

Nous n'avons point d'idée poſitive d'une Durée infinie.

§. 16. Je voudrois bien que ceux qui prétendent avoir une *idée poſitive de l'éternité*, me diſſent ſi l'idée qu'ils ont de la durée, enferme de la ſucceſſion, ou non ? Si elle n'enferme aucune ſucceſſion, ils ſont obligés de faire voir la différence qu'il y a entre la notion qu'ils ont de la durée lorſqu'elle eſt appliquée à un être éternel, & celle qu'ils en ont, lorſqu'elle eſt appliquée à un être fini ; parce qu'ils trouveront peut-être d'autres perſonnes que moi, qui leur faiſant un libre aveu de la foibleſſe de leur entendement dans ce point, déclareront que la notion qu'ils ont de la durée, les oblige à concevoir, que de tout ce qui a de la durée, la

conti-

continuation en a été plus longue aujourd'hui qu'hier. Que ſi pour éviter de mettre de la ſucceſſion dans l'éxiſtence éternelle, ils recourent à ce qu'on appelle dans les écoles *Punctum ſtans*, Point fixe & permanent : je crois que cet expédient ne leur ſervira pas beaucoup à éclaircir la choſe, ou à nous donner une idée plus claire & plus poſitive d'une durée infinie, rien ne me paroiſſant plus inconcevable qu'une durée ſans ſucceſſion. Et d'ailleurs, ſuppoſé que ce *point permanent* ſignifie quelque choſe, comme il n'a aucune * *quantité* de durée, finie, ou infinie, on ne peut l'appliquer à la *durée infinie* dont nous parlons. Mais ſi notre foible capacité ne nous permet pas de ſéparer la ſucceſſion d'avec la durée quelle qu'elle ſoit, notre idée de l'éternité ne peut être compoſée que d'une ſucceſſion infinie de momens, dans laquelle toutes choſes éxiſtent. Du reſte, ſi quelqu'un a, ou peut avoir une idée poſitive d'un nombre actuellement infini, je m'en rapporte à lui-même. Qu'il voye quand c'eſt que ce nombre infini, dont il prétend avoir l'idée, eſt aſſez grand pour qu'il ne puiſſe y rien ajoûter lui-

CHAP. XVII.

* *Non eſt quantum*, diſent les Scholaſtiques.

Chap. XVII.

même ; car tandis qu'il peut l'augmenter, je m'imagine qu'il ſera convaincu en lui-même, que l'idée qu'il a de ce nombre, eſt un peu trop reſſerrée pour faire une infinité poſitive.

§. 17. Je crois qu'une créature raiſonnable, qui faiſant uſage de ſon eſprit, veut bien prendre la peine de réfléchir ſur ſon éxiſtence, ou ſur celle de quelqu'autre être que ce ſoit, ne peut éviter d'avoir l'idée d'un être tout ſage, qui n'a eu aucun commencement : & pour moi, je ſuis aſſûré d'avoir une telle idée d'une durée infinie. Mais cette *Négation d'un commencement* n'étant qu'une négation d'une choſe poſitive, ne peut guéres me donner une idée poſitive de l'infinité, à laquelle je ne ſçaurois parvenir, quelque eſſor que je donne à mes penſées pour m'en former une notion claire & complette. j'avoue, dis-je, que mon eſprit ſe perd dans cette pourſuite, & qu'après tous mes efforts, je me trouve toujours en deçà du but, bien loin de l'atteindre.

Nous n'avons point d'idée poſitive d'un Eſpace infini.

§. 18. Quiconque penſe avoir une idée poſitive d'un eſpace infini, trouvera, je m'aſſure, s'il y fait un peu de réfléxion, qu'il n'a pas plus d'idée du

du plus grand que du plus petit eſpace. Car pour ce dernier, qui ſemble le plus aiſé à concevoir, & le plus proportionné à notre portée, nous ne pouvons, au fond, y découvrir autre choſe qu'une idée comparative de petiteſſe, qui ſera toujours plus petite qu'aucune de celles dont nous avons une idée poſitive. Toutes les idées poſitives que nous avons de quelque quantité que ce ſoit, grande, ou petite, ont toujours des bornes, quoique nos idées de comparaiſon, par où nous pouvons toujours ajoûter à l'une & ôter de l'autre, n'en ayent point; car ce qui reſte, ſoit grand ou petit, n'étant pas compris dans l'idée poſitive que nous avons, eſt dans les ténébres, & ne conſiſte, à notre égard, que dans la puiſſance que nous avons d'étendre l'un & de diminuer l'autre ſans jamais ceſſer. Un pilon & un mortier réduiront tout auſſi-tôt une partie de matiere à l'*indiviſibilité*, que l'eſprit du plus ſubtil mathématicien; & un Arpenteur pourroit auſſitôt meſurer à la perche l'eſpace infini, qu'un Philoſophe s'en former l'idée par la pénétrante vivacité de ſon eſprit, ou le comprendre par la penſée,

CHAP. XVII.

Chap. XVII.

ce qui eſt en avoir une idée poſitive. Celui qui penſe à un cube d'un pouce de diamétre, en a dans ſon eſprit une idée claire & poſitive. Il peut de même ſe former l'idée d'un cube d'un $\frac{1}{2}$ pouce, d'un $\frac{1}{4}$ ou d'un $\frac{1}{8}$ de pouce, & toujours en diminuant, juſqu'à ce qu'il ne lui reſte dans l'eſprit que l'idée de quelque choſe d'extrêmement petit, mais qui cependant ne parvient point à cette petiteſſe incompréhenſible que la diviſion peut produire. Son eſprit eſt auſſi éloigné de ce reſte de petiteſſe, que lorſqu'il a commencé la diviſion : & par conſéquent il ne vient jamais à avoir une idée claire & poſitive de cette petiteſſe qui eſt la ſuite d'une infinie diviſibilité.

Ce qu'il y a de poſitif, & de négatif dans notre idée de l'Infini.

§. 19. Quiconque jette les yeux ſur l'infinité, ſe fait d'abord une idée fort étenduë de la choſe à quoi il l'applique, ſoit eſpace ou durée ; & peut-être ſe fatigue-t-il lui-même à force de multiplier dans ſon eſprit cette premiere idée. Cependant, après tous ſes efforts, il ne ſe trouve pas plus près d'avoir une idée poſitive & diſtincte de ce qui reſte, pour en faire un *infini poſitif*, que le payſan d'*Horace* en avoit de

: l'eau qui devoit paſſer dans le ca- CHAP. XVII.
il d'un fleuve qu'il trouva ſur ſon
iemin :

Ce pauvre ſot que l'eau du fleuve arrête,
our pouvoir à pied ſec plus aiſément paſſer,
Va ſe mettre dans la tête
De la voir écouler.
l attend ce moment ; mais le fleuve rapide
Continue à ſuivre ſon cours,
Et le ſuivra toujours.

§. 20. J'ai vu quelques perſonnes ui mettent une ſi grande différence ntre une durée infinie, & un eſpace nfini, qu'ils ſe perſuadent à eux-mêes qu'ils ont une idée poſitive de 'éternité ; mais qu'ils n'ont ni ne peuent avoir aucune idée d'un eſpace inmi. Voici, à mon avis, d'où vient ette erreur : c'eſt que ces gens-là rouvant par les réfléxions ſolides qu'ils ont ſur les cauſes & les effets, qu'il ſt néceſſaire d'admettre quelqu'être ternel, & par conſéquent de regarler l'éxiſtence réelle de cet être com-

Il y a des gens qui croyent avoir une idée poſitive de l'*Eternité* & non de l'*Eſpace*.

E 5 me

* *Ruſticus expectat dum defluat amnis, at ille*
Labitur, & labetur in omne volubilis ævum.
Horat. Epiſt. Lib. I. Epiſt. II. v. 42.

CHAP. XVII.

me correſpondante à l'idée qu'ils ont de l'éternité ; & d'autre part ne voyant pas qu'il ſoit néceſſaire, mais jugeant au contraire qu'il eſt apparamment abſurde que le corps ſoit infini, ils concluent hardiment qu'ils ne ſçauroient avoir l'idée d'un eſpace infini, parce qu'ils ne ſçauroient imaginer la matiére infinie : Conſéquence fort mal tirée, à mon avis, parceque l'éxiſtence de la matiére n'eſt non-plus néceſſaire à l'éxiſtence de l'eſpace, que l'éxiſtence du mouvement ou du ſoleil l'eſt à la durée, quoiqu'on ſoit accoûtumé de s'en ſervir pour la meſurer : & je ne doute pas qu'un homme ne puiſſe auſſi-bien avoir l'idée de 10000 lieuës en quarré ſans penſer à un corps de cette étenduë, que l'idée de 10000 années ſans ſonger à un corps qui ait éxiſté auſſi long-temps. pour moi, il ne me ſemble pas plus mal aiſé d'avoir l'idée d'un eſpace vuide de corps, que de penſer à la capacité d'un boiſſeau vuide de bled, ou au creux d'une noix ſans cerneau. Car de ce que nous avons une idée de l'infinité de l'eſpace, il ne s'enſuit pas plus néceſſairement qu'il y ait un corps ſolide infiniment étendu, qu'il eſt néceſſaire

ceſſaire que le monde ſoit éternel parce que nous avons l'idée d'une durée infinie. Et pourquoi, je vous prie, nous irions-nous figurer que l'éxiſtence réelle de la matiere ſoit néceſſaire pour ſoûtenir notre idée d'un eſpace infini, puiſque nous voyons que nous avons une idée claire d'une durée infinie à venir, tout de même que d'une durée infinie deja paſſée, quoiqu'il n'y ait perſonne, à ce que je crois, qui s'imagine qu'on puiſſe concevoir qu'une choſe éxiſte ou ait éxiſté dans cette durée à venir? Car il eſt auſſi impoſſible de joindre l'idée que nous avons d'une durée à venir à une éxiſtence préſente ou paſſée, que de faire que l'idée du jour d'hier ſoit la même que celle d'aujourd'hui ou de demain, ou que d'aſſembler des ſiécles paſſés & à venir, & les rendre, pour ainſi dire, *contemporains*. Mais ſi ces perſonnes ſe figurent d'avoir des idées plus claires d'une durée infinie, que d'un eſpace infini, parce qu'il eſt certain que Dieu a éxiſté de toute éternité, au-lieu qu'il n'y a point de matiére réelle qui rempliſſe l'étenduë de l'eſpace infini: cependant comme il y a des Philoſophes qui croyent

CHAP. XVII.

CHAP. XVII.

que l'eſpace infini eſt occupé par l'infinie *omnipréſence* de DIEU, tout de même que la durée infinie eſt occupée par l'éxiſtence éternelle de cet Etre ſuprême, il faudra qu'ils conviennent que ces Philoſophes ont une idée auſſi claire d'un eſpace infini que d'une durée infinie, quoique dans l'un ou l'autre de ces cas ils n'ayent, à mon avis, ni les uns ni les autres aucune idée poſitive de l'*infinité*. Car quelque idée poſitive de quantité qu'un homme ait dans ſon eſprit, il peut répéter cette idée, & l'ajoûter à la précédente avec autant de facilité qu'il peut ajoûter enſemble auſſi ſouvent qu'il veut, les idées de deux jours ou de deux pas : idées poſitives de longueurs qu'il a dans ſon eſprit. D'où il s'enſuit que ſi un homme avoit une idée poſitive de l'infini, ſoit durée ou eſpace, il pourroit joindre deux *infinis* enſemble, & même faire un *infini*, infiniment plus grand que l'autre : Abſurdités trop groſſieres pour devoir être réfutées.

Les idées poſitives qu'on ſuppoſe avoir de

§. 21. Si cependant après tout ce que je viens de dire, il ſe trouve des gens qui ſe perſuadent à eux-mêmes qu'ils ont des idées claires & poſitives de

de l'*infinité*, il eſt juſte qu'ils jouïſſent de ce rare privilege, & je ſerois bien aiſe, (auſſi-bien que d'autres perſonnes que je connois, qui confeſſent ingenûment que ces idées leur manquent) qu'ils vouluſſent me faire part de leurs découvertes ſur cette matiére; car je me ſuis figuré juſqu'ici, que ces grandes & inexplicables difficultés qui ne ceſſent d'embroüiller tous les diſcours qu'on fait ſur l'infinité ſoit de l'eſpace, de la durée, ou de la diviſibilité, étoient des preuves certaines des idées imparfaites que nous nous formons de l'infini, & de la diſproportion qu'il y a entre l'infinité & la compréhenſion d'un entendement auſſi borné que le nôtre. Car tandis que les hommes parlent & diſputent ſur un eſpace infini, ou une durée infinie, comme s'ils en avoient une idée auſſi complette & auſſi poſitive que des noms dont ils ſe ſervent pour les exprimer, ou de l'idée qu'ils ont d'une aulne, d'une heure, ou de quelque autre quantité déterminée, ce n'eſt pas merveille que la nature incompréhenſible de la choſe dont ils diſcourent, les jette dans des embarras & des contradictions perpétuelles, & que leur eſprit

CHAP. XVIII.

L'Infinité cauſent des mépriſes ſur cet article.

CHAP. XVII.

eſprit ſe trouve accablé par un objet qui eſt trop vaſte & trop au-deſſus de leur portée pour qu'ils puiſſent l'éxaminer, & le manier, pour ainſi-dire, à leur volonté.

§. 22. Si je me ſuis arrêté aſſez longtemps à conſiderer la durée, l'eſpace, le nombre, & l'infinité qui dérive de la contemplation de ces trois choſes, ce n'a pas été peut-être au-delà de ce que la matiére l'éxigeoit : car il y a peu d'idées ſimples dont les modes donnent plus d'éxercice aux penſées des hommes que celle-ci. Je ne prétens pas, au reſte, traiter de ces choſes dans toute leur étenduë : il ſuffit pour mon deſſein, de montrer comment l'eſprit les reçoit telles qu'elles ſont, de la *ſenſation* & de la *réfléxion*; & comment l'idée même que nous avons de l'*infinité*, quelque éloignée qu'elle paroiſſe d'aucun objet des ſens ou d'aucune opération de l'eſprit, ne laiſſe pas de tirer de là ſon origine auſſi-bien que toutes nos autres idées. Peut-être ſe trouvera-t-il quelques Mathématiciens qui éxercés à de plus ſubtiles ſpéculations, pourront introduire dans leur eſprit les idées de l'infinité par d'autres voyes; mais cela n'em-

n'empêche pas, qu'eux-mêmes n'ayent eu, comme le reſte des hommes, les premieres idées de l'infinité par la ſenſation & la réfléxion, de la maniere que je viens de l'expliquer. CHAP. XVIII.

CHAPITRE XVIII.

De quelques autres Modes ſimples.

§. 1. J'Ai fait voir dans les Chapitres précédens, comment l'eſprit ayant reçu des *idées ſimples* par le moyen des ſens, s'en ſert pour s'élever juſqu'à l'idée même de l'*infinité*, qui bien qu'elle paroiſſe plus éloignée d'aucune perception ſenſible, que quelque autre idée que ce ſoit, ne renferme pourtant rien qui ne ſoit compoſé d'*idées ſimples* qui nous ſont venuës par voye de ſenſation, & que nous avons enſuite jointes enſemble par le moyen de cette faculté que nous avons de répéter nos propres idées. Mais quoique les éxemples que j'ai donnés juſqu'ici, de *modes ſimples*, formés d'idées ſimples qui nous ſont venuës par les ſens, puiſſent ſuffire pour montrer comment l'eſprit vient CHAP. XVIII.

CHAP. XVIII.

à connoître ces modes, cependant en conſidération de l'ordre, je parlerai encore de quelques autres, mais en peu de mots : après quoi je paſſerai aux idées plus compoſées.

Modes du Mouvement.

§. 2. Il ne faut qu'entendre le François pour comprendre ce que c'eſt que *gliſſer*, *rouler*, *pirouetter*, *ramper*, *ſe promener*, *courir*, *danſer*, *ſauter*, *voltiger*, & pluſieurs autres termes qu'on pourroit nommer ; car dès-qu'on les entend, on a dans l'eſprit tout autant d'idées diſtinctes de différentes modifications du mouvement. Or les modes du mouvement répondent à ceux de l'étenduë ; car *vîte* & *lent* ſont deux différentes idées du mouvement, dont les meſures ſont priſes des diſtances du temps & de l'eſpace jointes enſemble, deſorte que ce ſont des idées complexes qui comprennent temps & eſpace avec du mouvement.

Modes des Sons.

§. 3. La même diverſité ſe rencontre dans les *Sons*. Chaque mot articulé eſt une différente modification du ſon : d'où il paroît qu'à la faveur de ces modifications l'ame peut recevoir, par le ſens de l'ouïe, des idées diſtinctes dans une quantité preſque infinie. Outre les cris diſtincts qui

ſont

ſont particuliers aux oiſeaux & aux autres bêtes, les ſons peuvent être modifiés par le moyen de diverſes notes de différente étenduë, jointes enſemble ; ce qui fait cette idée complexe que nous nommons un *Air*, & qu'un Muſicien peut avoir préſente à l'eſprit, lors même qu'il n'entend ni ne forme aucun ſon, en réfléchiſſant ſur les idées de ces ſons qu'il aſſemble ainſi tacitement en lui-même & dans ſa propre imagination. CHAP. XVIII.

§. 4. Les modes des couleurs ſont auſſi fort différens. Il y en a quelques-uns que nous regardons ſimplement comme divers degrés, ou pour parler en terme de l'art, comme des *nuances d'une même couleur*. Mais parce que nous faiſons rarement des aſſemblages de couleurs, pour l'uſage, ou pour le plaiſir, ſans que la figure y ait quelque part, comme dans la peinture, dans les ouvrages de tapiſſerie, de broderie, &c. les aſſemblages de couleurs les plus connus appartiennent pour l'ordinaire aux modes mixtes, parce qu'ils ſont compoſés d'idées de différentes eſpeces, ſçavoir de figure & de couleur, comme ſont la *Beauté*, l'*Arc en-Ciel*, &c. Modes des Couleurs.

§. 5.

CHAP. XVIII.

Modes des Saveurs & des Odeurs.

§. 5. Toutes les *ſaveurs & les odeurs compoſées* ſont auſſi des modes compoſés des idées ſimples de ces deux ſens. Mais on y fait moins de réfléxion, parce qu'en général on manque de noms pour les exprimer ; & par la même raiſon il n'eſt pas poſſible de les déſigner en écrivant. C'eſt pourquoi je m'en rapporte aux penſées & à l'expérience de mes lecteurs, ſans m'arrêter à en faire l'énumeration.

§. 6. Mais il eſt bon de remarquer en général, que ces *modes ſimples* qui ne ſont regardés que comme différens degrés de la même *idée ſimple*, quoiqu'il y en ait pluſieurs qui en eux-mêmes ſont des idées fort diſtinctes de tout autre mode, n'ont pourtant pas ordinairement des noms diſtincts, & ne ſont pas fort conſidérés comme des idées diſtinctes, lorſqu'il n'y a entr'eux qu'une très-petite différence. De ſçavoir ſi les hommes ont négligé de prendre connoiſſance de ces modes, & de leur donner des noms particuliers, pour n'avoir pas des meſures propres à les diſtinguer éxactement, ou bien parce qu'après qu'on les auroit ainſi diſtingués, cette connoiſſance n'auroit pas été fort néceſ-

ſaire,

faire, ni d'un uſage général, j'en laiſſe la déciſion à d'autres. Il ſuffit pour mon deſſein, que je faſſe voir que toutes nos idées ſimples ne nous viennent dans l'eſprit que par ſenſation & par réfléxion, & que, lorſqu'elles y ont été introduites, notre eſprit peut les répéter & combiner en différentes manieres, & faire ainſi de nouvelles idées complexes. Mais quoique le *blanc*, le *rouge*, ou le *doux*, &c. n'ayent pas été modifiés, ou reduits à des idées complexes par différentes combinaiſons qu'on ait déſigné par certains noms & rangé après cela en différentes eſpeces, il y a pourtant quelques autres *idées ſimples*, comme l'*unité*, la *durée*, le *mouvement* dont nous avons déja parlé, la *puiſſance* & la *penſée*, deſquelles on a formé une grande diverſité d'*idées complexes* qu'on a eu ſoin de diſtinguer par différens noms.

CHAP. XVIII.

§. 7. Et voici, à mon avis, la raiſon pourquoi on en a uſé ainſi : c'eſt que, comme le grand intérêt des hommes roule ſur la ſociété qu'ils ont entr'eux, rien n'étoit plus néceſſaire que la connoiſſance des hommes & de leurs actions, jointe au moyen de s'inſtruire les uns les autres de ces actions.

Pourquoi quelques Modes ont des noms, & d'autres n'en ont pas.

C'eſt

CHAP. XVIII.

C'eſt pour cela, dis-je, qu'ils ont formé des idées d'actions humaines, modifiées avec une extrême préciſion; & qu'ils ont donné à chacune de ces idées complexes, des noms particuliers, afin qu'ils puſſent plus aiſément conſerver le ſouvenir de ces choſes qui ſe préſentoient continuellement à leur eſprit, en diſcourir ſans de grands détours & de longues circonlocutions, & les comprendre plus facilement & plus promptement, puiſqu'ils devoient à tout heure en inſtruire les autres, & en être inſtruits eux-mêmes. Que les hommes ayent eu cela en vuë, je veux dire qu'ils ayent été principalement portés à former différentes *idées complexes*, & à leur donner des noms, pour le but général du langage, l'un des plus prompts & des plus courts moyens qu'on ait pour s'entre-communiquer ſes penſées, c'eſt ce qui paroît évidemment par les noms que les hommes ont inventés dans pluſieurs arts ou métiers, pour les appliquer à différentes idées complexes de certaines actions compoſées qui appartiennent à ces différens métiers, afin d'abbréger le diſcours, lorſqu'ils donnent des ordres concernant ces actions-là,

ou

ou qu'ils en parlent entr'eux. Mais parce que ces idées ne ſe trouvent point en général dans l'eſprit de ceux à qui ces occupations ſont étrangeres, les mots qui expriment ces actions-là ſont inconnus à la plûpart des hommes qui parlent la même langue. Tels ſont les mots de * *friſſer*, † *amalgamer*, *ſublimation*, *cohobation*; car ces mots étant employés pour déſigner certaines idées complexes qui ſont rarement dans l'eſprit d'autres perſonnes que de ceux à qui elles ſont ſuggérées de temps-en-temps par leurs occupations particulieres, ils ne ſont entendus en général que des Imprimeurs, ou des Chimiſtes, qui ayant formé dans leur eſprit les idées complexes que ces termes ſignifient, & leur ayant donné des noms ou ayant reçu ceux que d'autres avoient déjà inventés pour les exprimer, ne les entendent pas plutôt prononcer par les perſonnes de leur métier que ces idées ſe préſentent à leur eſprit. Le terme de *Cohobation*, par éxemple, excite d'abord dans l'eſprit d'un Chimiſte toutes les idées ſimples de diſtillation, & le mélange qu'on fait de la liqueur diſtillée avec la matiére dont elle a été extraite pour

CHAP. XVIII.

* Terme d'Imprimerie.

† Termes de Chimie.

CHAP. XIX.

pour la diſtiller de nouveau. Ainſi nous voyons qu'il y a une grande diverſité d'idées ſimples, de goûts, d'odeurs, &c. qui n'ont point de nom; & encore plus de modes, qui, ou n'ayant pas été aſſez généralement obſervés, ou n'étant pas d'un aſſez grand uſage pour que les hommes s'aviſent d'en prendre connoiſſance dans leurs affaires & dans leurs entretiens, n'ont point été déſignés par des noms, & ne paſſent pas par conſéquent pour des eſpeces particulieres. Mais j'aurai occaſion dans la ſuite d'éxaminer plus au long cette matiére, lorſque je viendrai à parler des *mots*.

CHAPITRE XIX.

Des Modes qui regardent la Penſée.

CHAP. XIX.

§. 1. LORSQUE l'eſprit vient à réfléchir ſur ſoi-même, & à contempler ſes propres actions, la *penſée* eſt la premiere choſe qui ſe préſente à lui; & il y remarque une grande variété de modifications, qui lui fourniſſent différentes idées diſtinctes. Ainſi, la perception ou penſée qui accom-

Divers Modes de penſer, la Senſation, la Réminiſcence, la Contemplation, &c.

accompagne actuellement les impreſſions faites ſur le corps, & y eſt comme attachée ; cette perception, dis-je, étant diſtincte de toute autre modification de la penſée, produit dans l'eſprit une idée diſtincte de ce que nous nommons *ſenſation*, qui eſt, pour ainſi dire, l'entrée actuelle des idées dans l'entendement par le moyen des ſens. Lorſque la même idée revient dans l'eſprit, ſans que l'objet extérieur qui l'a d'abord fait naître, agiſſe ſur nos ſens, cet acte de l'eſprit ſe nomme *mémoire*. Si l'eſprit tâche de la rappeller, & qu'enfin après quelques efforts il la trouve & ſe la rende préſente, c'eſt *réminiſcence*. Si l'eſprit l'enviſage long-temps avec attention, c'eſt *contemplation*. Lorſque l'idée que nous avons dans l'eſprit, y flote, pour ainſi-dire, ſans que l'entendement y faſſe aucune attention, c'eſt ce qu'on appelle *rêverie*. Lorſqu'on réfléchit ſur les idées qui ſe préſentent d'elles-mêmes (car comme j'ai remarqué ailleurs, il y a toujours dans notre eſprit une ſuite d'idées qui ſe ſuccedent les unes aux autres tandis que nous veillons) & qu'on les enregiſtre, pour ainſi-dire, dans ſa mémoire, c'eſt

CHAP. XIX.

CHAP. XIX.

c'eſt *Attention*. Et lorſque l'eſprit ſe fixe ſur une idee avec beaucoup d'application, qu'il la conſidére de tous cotés, & ne veut point s'en détourner malgré d'autres idées qui viennent à la traverſe, c'eſt ce qu'on nomme *Etude* ou *Contention d'eſprit*. Le *Sommeil* qui n'eſt accompagné d'aucun ſonge, eſt une ceſſation de toutes ces choſes ; & *ſonger* c'eſt avoir des idées dans l'eſprit pendant que les ſens extérieurs ſont fermés, enſorte qu'ils ne reçoivent point l'impreſſion des objets extérieurs avec cette vivacité qui leur eſt ordinaire ; c'eſt, dis-je, avoir des idées ſans qu'elles nous ſoient ſuggérées par aucun objet de dehors, ou par aucune occaſion connuë, & ſans être choiſies ni déterminées en aucune maniére par l'entendement. Quant à ce que nous nommons *Extaſe*, je laiſſe juger à d'autres ſi ce n'eſt point *ſonger les yeux ouverts*.

§. 2. Voilà un petite nombre d'exemples de divers *modes de penſer*, que l'ame peut obſerver en elle-même, & dont elle peut, par conſéquent, avoir des idées auſſi diſtinctes que celles qu'elle a du *blanc* & du *rouge*, d'un *quarré* ou d'un *cercle*. Je ne prétens pas

pas en faire une énumeration complette, ni traiter au long de cette ſuite d'idées qui nous viennent par la *réflexion.* Ce ſeroit la matiere d'un volume. Il me ſuffit pour le deſſein que je me propoſe préſentement, d'avoir montré par ce peu d'exemples, de quelle eſpece ſont ces idées, & comment l'eſprit vient à les acquerir, d'autant plus que j'aurai occaſion dans la ſuite de parler plus au long de ce qu'on nomme *raiſonner*, *juger*, *vouloir*, & *cennoître*, qui ſont du nombre des plus conſidérables *modes de penſer*, ou opérations de l'eſprit. CHAP. XIX.

§. 3. Mais peut-être m'excuſera-t-on ſi je fais ici en paſſant quelque réflexion ſur le *different état où ſe trouve notre ame lorſqu'elle penſe.* C'eſt une digreſſion qui ſemble avoir aſſez de rapport à notre préſent deſſein; & ce que je viens de dire de l'*attention*, de la *rêverie* & des *ſonges*, &c. nous y conduit aſſez naturellement. Qu'un homme éveillé ait toujours des idées préſentes à l'eſprit, quelles qu'elles ſoient, c'eſt dequoi chacun eſt convaincu par ſa propre expérience, quoique l'eſprit les contemple avec différens degrés d'attention. En effet, Différens degrés d'attention dans l'Eſprit lorſqu'il penſe.

CHAP. XIX.

l'eſprit s'attache quelquefois à conſiderer certains objets avec une ſi grande application, qu'il en éxamine les idées de tous côtés, en remarque les rapports & les circonſtances, & en obſerve chaque partie ſi éxactement & avec une telle contention qu'il écarte toute autre penſée, & ne prend aucune connoiſſance des impreſſions ordinaires qui ſe font alors ſur les ſens & qui dans d'autres temps lui auroient communiqué des perceptions extrêmement ſenſibles. Dans d'autres occaſions il obſerve la ſuite des idées qui ſe ſuccédent dans ſon entendement, ſans s'attacher particulierement à aucune ; & dans d'autres rencontres il les laiſſe paſſer ſans preſque jetter la vûe deſſus, comme autant de vaines ombres qui ne font aucune impreſſion ſur lui.

Il s'enſuit probablement de là, que la Penſée eſt l'action & non l'eſſence de l'ame.

§. 4. Je crois que chacun a éprouvé en ſoi-même cette contention ou ce relachement de l'eſprit lorſqu'il penſe, ſelon cette diverſité de degrés qui ſe rencontre entre la plus forte application & un certain état où il eſt fort près de ne penſer à rien du tout. Allez un peu plus avant, & vous trouverez l'ame dans le ſommeil, éloignée,

gnée, pour ainſi-dire, de toute ſenſation, & à l'abri des mouvemens qui ſe font ſur les organes des ſens, & qui lui cauſent dans d'autres temps des idées ſi vives & ſi ſenſibles. Je n'ai pas beſoin de citer pour cela, l'exemple de ceux qui durant les nuits les plus orageuſes dorment profondément ſans entendre le bruit du tonnerre, ſans voir les éclairs, ou ſentir le ſecouëment de la maiſon, toutes choſes fort ſenſibles à ceux qui ſont éveillés. Mais dans cet état où l'ame ſe trouve aliénée des ſens; elle conſerve ſouvent une maniere de penſer, foible & ſans liaiſon que nous nommons *ſonger*: & enfin un profond ſommeil ferme entiérement la ſcéne, & met fin à toute ſorte d'*apparences*. C'eſt, je crois, ce que preſque tous les hommes ont éprouvé en eux-mêmes, deſorte que leurs propres obſervations les conduiſent ſans peine juſques-là. Il me reſte à tirer de-là une conſéquence qui me paroît aſſez importante: car puiſque l'ame peut ſenſiblement ſe faire différens degrés de penſée en divers temps, & quelquefois ſe détendre, pour ainſi dire, même dans un homme éveillé, à un tel point qu'elle n'ait que des pen-

CHAP. XIX.

CHAP. XIX.

ſées foibles & obſcures, qui ne ſont pas fort éloignées de n'être rien du tout; & qu'enfin dans le ténébreux recueillement d'un profond ſommeil, elle perd entierement de vûe toutes ſortes d'idées quelles qu'elles ſoient; puis, dis-je, que tout cela eſt évidemment confirmé par une conſtante expérience, je demande, s'il n'eſt pas fort probable, *Que la penſée eſt l'action, & non l'eſſence de l'ame*, par la raiſon que les opérations des agents ſont capables du plus & du moins; mais qu'on ne peut concevoir que les eſſences des choſes ſoient ſujettes à une telle variation : ce qui ſoit dit en paſſant. Continuons d'éxaminer quelques autres modes ſimples.

CHAPITRE XX.

Des Modes du Plaiſir & de la Douleur.

CHAP. XX.

§. 1. ENTRE les idées ſimples que nous recevons par voye de ſenſation & de réflexion, celles du *plaiſir* & de la *douleur* ne ſont pas des moins conſidérables. Comme parmi les ſenſations du corps il y en a qui ſont

Le Plaiſir & la Douleur ſont des idées ſimples.

ſont purement indifférentes, & d'autres qui ſont accompagnées de plaiſir ou de douleur ; de même les penſées de l'eſprit ſont ou indifférentes, ou ſuivies de *plaiſir* ou de *douleur*, de ſatisfaction ou de trouble, ou comme il vous plaira de l'appeller. On ne peut décrire ces idées, non-plus que toutes les autres idées ſimples, ni donner aucune définition des mots dont on ſe ſert pour les déſigner. La ſeule choſe qui puiſſe nous les faire connoître, auſſi-bien que les idées ſimples des ſens, c'eſt l'expérience. Car de les définir par la préſence du bien ou du mal, c'eſt ſeulement nous faire réfléchir ſur ce que nous ſentons en nous-mêmes, à l'occaſion de diverſes opérations que le bien ou le mal font ſur nos ames, ſelon qu'elles agiſſent différemment ſur nous, ou que nous les conſiderons nous-mêmes. CHAP. XX.

§. 2. Donc les choſes ne ſont bonnes ou mauvaiſes que par rapport au plaiſir, ou à la douleur. Nous nommons BIEN, tout ce qui eſt *propre à produire & à augmenter le plaiſir en nous, ou à diminuer & abbréger la douleur* ; ou bien, *à nous procurer ou conſerver la poſſeſſion de tout autre bien, ou l'abſence* Ce que c'eſt que le Bien & le Mal.

CHAP. XX.

ſence de quelque mal que ce ſoit. Au contraire, nous appellons MAL, ce qui eſt *propre à produire ou augmenter en nous quelque douleur, ou à diminuer quelque plaiſir que ce ſoit*; ou bien, *à nous cauſer du mal ou à nous priver de quelque bien que ce ſoit.* Au reſte, je parle du plaiſir & de la douleur comme appartenant au corps ou à l'ame ſuivant la diſtinction qu'on en fait communément, quoique dans la vérité ce ne ſoient que différens états de l'ame, produits quelquefois par le déſordre qui arrive dans le corps, & quelquefois par les penſées de l'eſprit.

Le Bien & le Mal mettent nos Paſſions en mouvement.

§. 3. Le *plaiſir* & la *douleur*, & ce qui les produit, ſçavoir, le bien & le mal, ſont les pivots ſur leſquels roulent toutes nos paſſions, dont nous pourrons aiſément nous former des idées, ſi rentrant en nous-mêmes nous obſervons comment le plaiſir & la douleur agiſſent ſur notre ame ſous différens égards; quelles modifications ou diſpoſitions d'eſprit, & quelles ſenſations intérieures, ſi j'oſe ainſi parler, ils produiſent en nous.

Ce que c'eſt que l'Amour.

§. 4. Ainſi, en réfléchiſſant ſur le plaiſir, qu'une choſe préſente ou abſente peut produire en nous, nous avons l'idée

l'idée que nous appellons *Amour*. Car lorſque quelqu'un dit en Automne, quand il y a des raiſins, ou au Printemps qu'il n'y en a point, qu'il les *aime*, il ne veut dire autre choſe, ſinon que le goût des raiſins lui donne du plaiſir. Mais ſi l'altération de ſa ſanté ou de ſa conſtitution ordinaire lui ôte le plaiſir qu'il trouvoit à manger des raiſins, on ne pourra plus dire de lui qu'il les *aime*. CHAP. XX.

§. 5. Au-contraire la réfléxion du déſagrément ou de la douleur qu'une choſe préſente ou abſente peut produire en nous, nous donne l'idée de ce que nous appellons *Haine*. Si c'étoit ici le lieu de porter mes recherches au-delà des ſimples idées des paſſions, en tant qu'elles dépendent des différentes modifications du plaiſir & de la douleur, je remarquerois que l'amour & la haine que nous avons pour les choſes inanimées & inſenſibles, ſont ordinairement fondées ſur le plaiſir & la douleur que nous recevons de leur uſage, & de l'application qui en eſt faite ſur nos ſens de quelque maniere que ce ſoit, bien que ces choſes ſoient détruites par cet uſage même. Mais la haine ou l'amour qui ont La Haine.

CHAP. XX.

pour objet des êtres capables de bonheur ou de malheur, c'eſt ſouvent un déplaiſir ou un contentement que nous ſentons en nous, procédant de la conſidération même de leur éxiſtence ou du bonheur dont ils jouiſſent. Ainſi, l'éxiſtence & la proſpérité de nos enfans ou de nos amis, nous donnant conſtamment du plaiſir, nous diſons que nous les *aimons* conſtamment. Mais, il ſuffit de remarquer que nos *idées* d'*amour* & de *haine* ne ſont que des diſpoſitions de l'ame par rapport au plaiſir & à la douleur en général, de quelque maniere que ces diſpoſitions ſoient produites en nous.

Le Déſir.

§. 6. L'*inquiétude* (1) qu'un homme reſſent en lui-même pour l'abſence

(1) *Uneaſineſs*, c'eſt le mot Anglois dont l'auteur ſe ſert dans cet endroit & que je rends par celui d'*inquiétude*, qui n'exprime pas préciſément la même idée; mais nous n'avons point, à mon avis, d'autre terme en François qui en approche de plus près. Par *uneaſineſs* l'Auteur entend *l'état d'un homme qui n'eſt pas à ſon aiſe, le manque d'aiſe & de tranquillité dans l'ame*, qui à cet égard eſt purement paſſive. De ſorte qui ſi l'on veut bien entrer dans la penſée de l'Auteur, il faut néceſſairement attacher toujours cette idée au mot d'*inquiétude* lorſqu'on le verra imprimé en italique, car c'eſt ainſi que j'ai eu ſoin de l'écrire, toutes les fois qu'il ſe prend dans le ſens que je viens d'expliquer. Cet avis eſt ſur-tout néceſſaire par rapport au chapitre

ce d'une choſe qui lui donneroit du plaiſir ſi elle étoit préſente, c'eſt ce qu'on nomme *Deſir*, qui eſt plus ou moins grand, ſelon que cette *inquiétude* eſt plus ou moins ardente. Et ici il ne ſera peut-être pas inutile de remarquer en paſſant, que l'*inquiétude* eſt le principal, pour ne pas dire le ſeul aiguillon qui excite l'induſtrie & l'activité des hommes. Car quelque bien qu'on propoſe à l'homme, ſi l'abſence de ce bien n'eſt ſuivie d'aucun déplaiſir, ni d'aucune douleur, & que celui qui en eſt privé, puiſſe être content & à ſon aiſe ſans le poſſéder, il ne s'aviſe pas de le deſirer, & moins encore de faire des efforts pour en jouïr. Il ne ſent pour cette eſpece de bien qu'une pure *velleïté*, terme qu'on employe pour ſignifier le plus bas degré du *deſir*, & ce qui approche le plus de cet état où ſe trouve l'ame à l'égard d'une choſe qui lui eſt tout-à-fait indifférente, & qu'elle

CHAP. XX.

Chapitre ſuivant, ou l'Auteur raiſonne beaucoup ſur cette eſpece d'*inquiétude*. Car ſi l'on n'attachoit pas à ce mot l'idée que je viens de marquer, il ne ſeroit pas poſſible de comprendre éxactement les matiéres qu'on traite dans ce Chapitre, & qui ſont des plus importantes & des plus délicates de tout l'ouvrage.

CHAP. XX.

qu'elle ne déſire en aucune maniére, lorſque le déplaiſir que cauſe l'abſence d'une choſe eſt ſi peu conſidérable & ſi mince, pour ainſi dire, qu'il ne porte celui qui en eſt privé, qu'à former quelques foibles ſouhaits ſans ſe mettre autrement en peine d'en rechercher la poſſeſſion. Le *deſir* eſt encore éteint ou rallenti par l'opinion où l'on eſt, que le bien ſouhaité ne peut être obtenu, à proportion que l'*inquiétude* de l'ame eſt diſſipée ou diminuée par cette conſidération particuliére. C'eſt une réfléxion qui pourroit porter nos penſées plus loin, ſi c'en étoit ici le lieu.

La Joye.

§. 7. La *Joye* eſt un plaiſir que l'ame reſſent, lorſqu'elle conſidere la poſſeſſion d'un bien préſent ou futur, comme aſſûrée; & nous ſommes en poſſeſſion d'un bien, lorſqu'il eſt de telle ſorte en notre pouvoir, que nous pouvons en jouïr quand nous voulons. Ainſi un homme à demi-mort reſſent de la joye lorſqu'il lui arrive du ſecours, avant même qu'il ait le plaiſir d'en éprouver l'effet. Et un pere à qui la proſpérité de ſes enfans donne de la joye, eſt en poſſeſſion de ce bien, auſſi long-temps que ſes enfans ſont dans

dans cet état : car il n'a beſoin que d'y penſer pour ſentir du plaiſir.. CHAP. XX.

§. 8. La *Triſteſſe* eſt une *inquiétude* de l'ame, lorſqu'elle penſe à un bien perdu, dont elle auroit pu jouïr plus long-temps, ou quand elle eſt tourmentée d'un mal actuellement préſent. La Triſteſſe.

§. 9. L'*Eſpérance* eſt ce contentement de l'ame que chacun trouve en ſoi-même lorſqu'il penſe à la jouïſſance qu'il doit probablement avoir, d'une choſe qui eſt propre à lui donner du plaiſir. L'Eſpérance.

§. 10. La *Crainte* eſt une *inquiétude* de notre ame, lorſque nous penſons à un mal futur qui peut nous arriver. La Crainte.

§. 11. Le *Deſeſpoir* eſt la penſée qu'on a qu'un bien ne peut être obtenu : penſée qui agit différemment dans l'eſprit des hommes ; car quelquefois elle y produit l'*inquiétude*, & l'affliction ; & quelquefois, le repos & l'indolence. Le Deſeſpoir.

§. 12. La *Colére* eſt cette *inquiétnde* ou ce deſordre que nous reſſentons après avoir reçu quelqu'injure ; & qui eſt accompagné d'un deſir préſent de nous venger. La Colére.

CHAP. XX.

L'Envie.

§. 13. L'*Envie* eſt une *inquiétude* de l'ame, cauſée par la conſidération d'un bien que nous deſirons ; lequel eſt poſſedé par une autre perſonne, qui, à notre avis, n'auroit pas dû l'avoir préférablement à nous.

Quelles Paſſions ſe trouvent dans tous les hommes.

§. 14. Comme ces deux derniéres paſſions, l'*envie* & la *colére*, ne ſont pas ſimplement produites en elles-mêmes par la douleur ou par le plaiſir ; mais qu'elles renferment certaines conſidérations de nous-mêmes & des autres, jointes enſemble, elles ne ſe rencontrent point dans tous les hommes, parcequ'ils n'ont pas tous cette eſtime de leur propre mérite, ou ce deſir de vengeance, qui font partie de ces deux paſſions. Mais pour toutes les autres qui ſe terminent purement à la douleur & au plaiſir, je crois qu'elles ſe trouvent dans tous les hommes ; car nous *aimons*, nous *deſirons*, nous nous *réjouïſſons*, nous *eſpérons*, ſeulement par rapport au plaiſir ; au-coutraire, c'eſt uniquement en vûë de la douleur que nous *haïſſons*, que *nous craignons*, & que nous nous *affligeons*, & ces paſſions ne ſont produites que par les choſes qui paroiſſent être les cauſes du plaiſir & de la douleur, deſorte

deſorte que le plaiſir ou la douleur s'y trouvent joints d'une maniére ou d'autre. Ainſi, nous étendons ordinairement notre *haine* ſur le ſujet qui nous a cauſé de la douleur, du moins ſi c'eſt un agent ſenſible ou volontaire, parce que la crainte qu'il nous laiſſe, eſt une douleur conſtante. Mais nous n'aimons pas ſi conſtamment ce qui nous a fait du bien, parce que le plaiſir n'agit pas ſi fortement ſur nous que la douleur; & parce que nous ne ſommes pas ſi diſpoſés à eſperer qu'une autre fois il agira ſur nous de la même maniére: mais cela ſoit dit en paſſant. CHAP. XX.

§. 15. Je prie encore un coup mon lecteur de remarquer, que j'entens toujours par plaiſir & douleur, par contentement & *inquiétude*, non-ſeulement un plaiſir & une douleur qui viennent du corps, mais quelqu'eſpece de ſatisfaction & d'*inquiétude* que nous ſentions en nous-mêmes, ſoit qu'elles procédent de quelque ſenſation ou de quelque réfléxion, agréable ou déſagréable. Ce que c'eſt que le Plaiſir & la Douleur.

§. 16. Il faut conſiderer, outre cela, que par rapport aux paſſions, l'éloignement ou la diminution de la douleur

CHAP. XX.

douleur eſt conſideré & agit effectivement comme plaiſir ; & que la privation ou la diminution d'un plaiſir eſt conſiderée & agit comme douleur.

La Honte.

§. 17. On peut remarquer auſſi, que la plûpart des paſſions font en pluſieurs perſonnes des impreſſions ſur le corps, & y cauſent diverſes altérations. Mais comme ces altérations ne ſont pas toujours ſenſibles, elles ne font point une partie néceſſaire de l'idée de chaque paſſion. Car par exemple, la *honte*, qui eſt une *inquiétude* de l'ame, qu'on reſſent quand on vient à conſiderer qu'on a fait quelque choſe d'indécent, ou qui peut diminuer l'eſtime que les autres font de nous, n'eſt pas toujours accompagnée de rougeur.

Ces Exemples peuvent ſervir à montrer comment les idées des Paſſions nous viennent par Senſation & par Réfléxion.

§. 18. Je ne voudrois pas au-reſte qu'on allât s'imaginer que je donne ceci pour un traité des paſſions. Il y en a beaucoup plus que celles que je viens de nommer, & chacune de celles que j'ai indiquées, auroit beſoin d'être expliquée plus au long, & d'une maniére beaucoup plus éxacte. Mais ce n'eſt pas mon deſſein. Je n'ai propoſé ici celles qu'on vient de voir, que comme des exemples de modes

du

du plaiſir & de la douleur, qui réſultent en nous de différentes conſidérations du bien & du mal. Peut-être aurois-je pu propoſer d'autres modes de plaiſir & de douleur plus ſimples que ceux-là, comme l'inquiétude que cauſent la faim & la ſoif, & le plaiſir de manger & de boire qui fait ceſſer ces deux premieres ſenſations, la douleur qu'on ſent quand on a les dents agacées, le charme de la muſique, le chagrin que cauſe un ignorant chicaneur, & le plaiſir que donne la converſation raiſonnable d'un ami, ou une étude bien réglée qui tend à la recherche & à la découverte de la vérité. Mais comme les paſſions nous intéreſſent beaucoup plus, j'ai mieux aimé prendre de-là des exemples, pour faire voir comment les idées que nous en avons, tirent leur origine de la ſenſation & de la réfléxion. CHAP. XX.

CHAPITRE

CHAPITRE XXI.

De la Puiſſance.

CHAP. XXI.

Comment nous acquerons l'idée de la *Puiſſance.*

§. 1. L'Esprit étant inſtruit tous les jours, par le moyen des ſens, de l'altération des idées ſimples qu'il remarque dans les choſes extérieures ; & obſervant comment une choſe vient à finir & ceſſer d'être, & comment une autre, qui n'étoit pas auparavant, commence d'éxiſter ; réfléchiſſant, d'autre part, ſur ce qui ſe paſſe en lui-même, & voyant un perpétuel changement de ſes propres idées, cauſé quelquefois par l'impreſſion des objets extérieurs ſur ſes ſens, & quelquefois par la détermination de ſon propre choix ; & concluant de ces changement qu'il a vû arriver ſi conſtamment, qu'il y en aura, à l'avenir, de pareils dans les mêmes choſes, produits par de pareils agents & par de ſemblables voyes, il vient à conſiderer dans une choſe, la poſſibilité qu'il y a qu'une de ſes idées ſimples ſoit changée, & dans une autre, la poſſibilité de produire ce change-

ment

ment ; & par-là l'eſprit ſe forme l'idée que nous nommons *Puiſſance.* Ainſi, nous diſons, que le feu a la puiſſance de fondre l'or, c'eſt-à-dire, de détruire l'union de ſes parties inſenſibles, & par conſéquent ſa dureté, & par-là de le rendre fluide ; & que l'or a la puiſſance d'être fondu : Que le ſoleil a la puiſſance de blanchir la cire, & que la cire a la puiſſance d'être blanchie par le ſoleil, qui fait que la couleur jaune eſt détruite, & que la blancheur éxiſte en ſa place. Dans ces cas & autres ſemblables, nous conſiderons la *puiſſance* par rapport au changement des idées qu'on peut appercevoir ; car nous ne ſçaurions découvrir qu'aucune altération ait été faite dans une choſe, ou que rien y ait operé ſi ce n'eſt par un changement remarquable de ſes idées ſenſibles ; & nous ne pouvons comprendre qu'aucune altération arrive dans une choſe, qu'en concevant un changement de quelques-unes de ſes idées. CHAP. XXI.

§. 2. A prendre la choſe dans ce ſens-là, il y a deux ſortes de puiſſances, l'une capable de produire ces changemens, l'autre d'en recevoir. Puiſſance active & paſſive.

On

Chap. XXI.

On peut appeller la premiere *puiſſance active*, & l'autre *puiſſance paſſive*. De ſçavoir, ſi la matiére n'eſt pas entiérement deſtituée de *puiſſance active*, comme Dieu ſon Auteur eſt ſans contredit au-deſſus de toute *puiſſance paſſive*; & ſi les eſprits crées, qui ſont entre la matiére & Dieu, ne ſont pas les ſeuls êtres capables de la *puiſſance active* & *paſſive*, c'eſt une choſe qui mériteroit aſſez d'être éxaminée. Je ne prétens pas entrer ici dans cette recherche, mon deſſein étant à préſent de voir comment nous acquerons l'idée de la puiſſance, & non d'en chercher l'origine. Mais puiſque les *puiſſances actives* ſont une grande partie des idées complexes que nous avons des ſubſtances naturelles, (comme nous le verrons dans la ſuite) & que je les ſuppoſe actives pour m'accommoder aux notions qu'on en a communément quoiqu'elles ne le ſoient peut-être pas auſſi certainement que notre eſprit déciſif eſt prompt à ſe le figurer, je ne crois pas qu'il ſoit mal d'avoir fait ſentir par cette réfléxion jettée ici en paſſant, qu'on ne peut avoir l'idée la plus claire de ce qu'on nomme *puiſſance active* qu'en s'élevant juſqu'à

jusqu'à la conſidération de Dieu & des eſprits. CHAP. XXI.

§ 3. J'avoue que la *puiſſance* renferme en ſoi quelqu'eſpece de relation à l'action ou au changement. Et dans le fond à éxaminer les choſes avec ſoin, quelle idée avons-nous, de quelqu'eſpece qu'elle ſoit, qui n'enferme quelque relation ? Nos idées de l'étenduë, de la durée & du nombre, ne contiennent-elles pas toutes en elles-mêmes un ſecret rapport de parties ? La même choſe ſe remarque d'une maniére encore plus viſible dans la figure & le mouvement. Et les qualités ſenſibles, comme les couleurs, les odeurs, &c. que ſont-elles que des *puiſſances* de différens corps par rapport à notre perception, &c ? Et ſi on les conſidere dans les choſes mêmes, ne dépendent-elles pas de la groſſeur, de la figure, de la contexture, & du mouvement des parties, ce qui met une eſpece de rapport entr'elles ? Ainſi, notre idée de la *puiſſance* peut fort bien être placée, à mon avis, parmi les autres idées ſimples, & être conſiderée comme de la même eſpece puiſqu'elle eſt du nombre de celles qui compoſent en grande partie

La Puiſſance renferme quelque relation.

Chap. XXI.

partie nos idées complexes des ſubſtances, comme nous aurons occaſion de le faire voir dans la ſuite.

La plus claire idée de la puiſſance active nous vient de l'Eſprit.

§. 4. Il n'y a preſque point d'eſpeces d'êtres ſenſibles, qui ne nous fourniſſe amplement l'idée de la *puiſſance paſſive*; car ne pouvant nous empêcher d'obſerver dans la plûpart, que leurs qualités ſenſibles & leurs ſubſtances mêmes ſont dans un *flux* continuel, c'eſt avec raiſon que nous conſiderons ces êtres comme conſtamment ſujets au même changement. Nous n'avons pas moins d'exemples de la *puiſſance active*, qui eſt ce que le mot de *puiſſance* emporte plus proprement: car quelque changement qu'on obſerve, l'eſprit en doit conclure qu'il y a, quelque part, une puiſſance capable de faire ce changement, auſſi-bien qu'une diſpoſition dans la choſe même à le recevoir. Cependant, ſi nous y prenons bien garde, les corps ne nous fourniſſent pas, par le moyen des ſens, une idée ſi claire & ſi diſtincte de la *puiſſance active*, que celle que nous en avons par les réfléxions que nous faiſons ſur les opérations de notre eſprit. Comme toute puiſſance a du rapport à l'action; & qu'il n'y a,

je

je crois, que deux ſortes d'actions dont nous ayons d'idée, ſçavoir *penſer* & *mouvoir*, voyons d'où nous avons l'idée la plus diſtincte des *puiſſances* qui produiſent ces actions. I. Pour ce qui eſt de la *penſée*, le corps ne nous en donne aucune idée ; & ce n'eſt que par le moyen de la réfléxion que nous l'avons. II. Nous n'avons pas non-plus, par le moyen du corps, aucune idée du commencement du mouvement. Un corps en repos ne nous fournit aucune idée d'une *puiſſance active* capable de produire du mouvement. Et quand le corps lui-même eſt en mouvement, ce mouvement eſt dans le corps une paſſion plutôt qu'une action ; car lorſqu'une boule de billard céde au choc du bâton, ce n'eſt point une action de la part de la boule, mais une ſimple paſſion. De même, lorſqu'elle vient à pouſſer une autre boule qui ſe trouve ſur ſon chemin, & la met en mouvement, elle ne fait que lui communiquer le mouvement qu'elle avoit reçu, & en perd tout autant que l'autre en reçoit ; ce qui ne nous donne qu'une idée fort obſcure d'une *puiſſance active* de mouvoir qui ſoit dans le

CHAP. XXI.

Chap. XXI.

le corps, puiſque dans ce cas nous ne voyons autre choſe qu'un corps qui transfere le mouvement, ſans le produire en aucune maniére. C'eſt, dis-je, une idée bien obſcure de la puiſſance que celle qui ne s'étend point juſqu'à la production de l'action, mais eſt une ſimple continuation de paſſion. Or tel eſt le mouvement dans un corps pouſſé par un autre corps; car la continuation du changement qui eſt produit dans ce corps, du repos au mouvement, n'eſt non-plus une action, que l'eſt la continuation du changement de figure, produit en lui par l'impreſſion du même coup. Quant à l'idée du commencement du mouvement, nous ne l'avons que par le moyen de la réfléxion que nous faiſons ſur ce qui ſe paſſe en nous-mêmes, lorſque nous voyons par expérience qu'en voulant ſimplement mouvoir des parties de notre corps, qui étoient auparavant en repos, nous pouvons les mouvoir. De ſorte qu'il me ſemble que l'opération des corps que nous obſervons par le moyen des ſens, ne nous donne qu'une idée fort imparfaite & fort obſcure d'une *puiſſance active*; puiſque les corps ne ſçauroient

roient nous fournir aucune idée en eux-mêmes de la puiſſance de commencer aucune action, ſoit penſée, ſoit mouvement. Mais, ſi quelqu'un penſe avoir une idée claire de la *puiſſance*, en obſervant que les corps ſe pouſſent les uns les autres, cela ſert également à mon deſſein; puiſque la ſenſation eſt une des voyes par où l'eſprit vient à acquerir des idées. Du reſte, j'ai cru qu'il étoit important d'éxaminer ici en paſſant, ſi l'eſprit ne reçoit point une idée plus claire & plus diſtincte de la *puiſſance active*, par la réfléxion qu'il fait ſur ſes propres opérations, que par aucune ſenſation extérieure. CHAP. XXI.

§. 5. Une choſe qui dumoins eſt évidente, à mon avis, c'eſt que nous trouvons en nous-mêmes la puiſſance de commencer ou de ne pas commencer, de continuer ou de terminer pluſieurs actions de notre eſprit, & pluſieurs mouvemens de notre corps, & cela ſimplement par une penſée ou un choix de notre eſprit, qui détermine & commande, pour ainſi dire, que telle ou telle action particuliére ſoit faite ou ne ſoit pas faite. Cette puiſſance que notre eſprit a de diſ- La Volonté & l'Entendement ſont deux Puiſſances.

poſer

Chap. XXI.

poſer ainſi de la préſence ou de l'abſence d'une idée particuliere, ou de préférer le mouvement de quelque partie du corps au repos de cette même partie, ou de faire le contraire, c'eſt ce que nous appellons *volonté*. Et l'uſage actuel que nous faiſons de cette puiſſance, en produiſant ou en ceſſant de produire telle ou telle action, c'eſt ce qu'on nomme *volition*. La ceſſation ou la production de l'action qui ſuit d'un tel commandement de l'ame, s'appelle *volontaire*; & toute action qui eſt faite ſans une telle direction de l'ame, ſe nomme *involontaire*. La puiſſance d'appercevoir eſt ce que nous appellons *entendement*; & la perception que nous regardons comme un acte de l'entendement peut être diſtinguée en trois eſpeces. 1. Il y a la perception des idées dans notre eſprit. 2. La perception de la ſignification des ſignes. 3. La perception de la liaiſon ou oppoſition, de la convenance ou diſconvenance qu'il y a entre quelqu'une de nos idées. Toutes ces différentes perceptions ſont attribuées à l'entendement ou à la puiſſance d'appercevoir que nous ſentons en nous-mêmes, quoique l'uſage

l'uſage ne nous permette d'appliquer le mot d'*entendre*, qu'aux deux derniéres ſeulement. CHAP. XXI.

§. 6. Ces puiſſances que l'ame a d'appercevoir, & de préférer une choſe à une autre, ſont ordinairement déſignées par d'autres noms; & l'on dit communément, que l'entendement & la volonté ſont deux *facultés* de l'ame. Ces mots ſont aſſez commodes, ſi l'on s'en ſert comme on devroit ſe ſervir de tous les mots, de telle maniere qu'ils ne fiſſent naître aucune confuſion dans l'eſprit des hommes : précaution qu'on a ici un peu négligée, en ſuppoſant, comme je ſoupçonne qu'on a fait, que ces mots ſignifient quelques êtres réels dans l'ame, leſquels produiſent les actes d'*entendre* & de *vouloir*. Car lorſque nous diſons que *la* volonté *eſt cette faculté ſupérieure de l'ame qui régle & ordonne toutes choſes*; *qu'elle eſt ou n'eſt pas libre*; *qu'elle détermine les* facultés inférieures; *qu'elle ſuit le* dictamen de l'entendement, *&c.* quoique ces expreſſions & autres ſemblables puiſſent être entenduës en un ſens clair & diſtinct par ceux qui éxaminent avec attention leurs propres idées, & qui

Chap. XXI.

réglent plutôt leurs penſées ſur l'évidence des choſes que ſur le ſon des mots; je crains pourtant que cette maniére de parler des facultés de l'ame, n'ait fait venir à pluſieurs perſonnes l'idée confuſe d'autant d'agents qui éxiſtent diſtinctement en nous, qui ont différentes fonctions & différens pouvoirs, qui commandent, obéïſſent, & éxécutent diverſes choſes, comme autant d'êtres diſtincts : ce qui a produit quantité de vaines diſputes, de diſcours obſcurs & pleins d'incertitude ſur les queſtions qui ſe rapportent à ces différens pouvoirs de l'ame.

D'où nous viennent les Idées de la *Liberté* & de la *Néceſſité.*

§. 7. Chacun, je penſe, trouve en ſoi-même la *puiſſance* de commencer différentes actions, ou de s'en abſtenir, de les continuer ou de les terminer. Et c'eſt la conſidération de l'étenduë de cette *puiſſance* que l'ame a ſur les actions de l'homme, & que chacun trouve en ſoi-même, qui nous fournit l'idée de la *liberté* & de la *néceſſité.*

Ce que c'eſt que la *Liberté.*

§. 8. Toutes les actions dont nous avons quelqu'idée, ſe réduiſent à ces deux, *mouvoir* & *penſer*, comme nous l'avons déja remarqué. Tant qu'un homme a la puiſſance de penſer ou de

de ne pas penſer, de mouvoir ou de ne pas mouvoir, conformément à la préférence ou au choix de ſon propre eſprit, juſques-là il eſt *libre*. Au contraire, lorſqu'il n'eſt pas également au pouvoir de l'homme d'agir ou de ne pas agir, tant que ces deux choſes ne dépendent pas également de la préférence de ſon eſprit qui ordonne l'une ou l'autre, à cet égard l'homme n'eſt point *libre*, quoique peut-être l'action qu'il fait, ſoit *volontaire*. Ainſi l'idée de la *liberté* dans un certain agent, c'eſt l'idée de la puiſſance qu'a cet agent de faire ou de s'abſtenir de faire une certaine action, conformément à la détermination de ſon eſprit en vertu de laquelle il préfére l'une à l'autre. Mais lorſque l'agent n'a pas le pouvoir de faire l'une de ces deux choſes en conſéquence de la détermination actuelle de la volonté, que je nomme autrement *volition*, il n'y a, dans ce cas-là, plus de *liberté*, & l'agent eſt néceſſité à cet égard. D'où il s'enſuit que là où il n'y a ni penſée, ni *volition*, ni *volonté*, il ne peut y avoir de *liberté*; mais que la penſée, la *volonté* & la *volition* peuvent ſe trouver où il n'y a point de liberté. Il ne faut

CHAP. XXI.

Chap. XXI.

que faire un peu de réfléxion ſur un ou deux exemples familiers, pour être convaincu de tout cela d'une maniére évidente.

La Liberté ſuppoſe l'Entendement & la Volonté.

§. 9. Perſonne ne s'eſt encore aviſé de prendre pour un agent libre une balle, ſoit qu'elle ſoit en mouvement après avoir été pouſſée par une raquette, ou qu'elle ſoit en repos. Si nous en cherchons la raiſon, nous trouverons que c'eſt parce que nous ne concevons pas qu'une balle penſe; ni qu'elle ait, par conſéquent, aucune volition qui lui faſſe préférer le mouvement au repos, ou le repos au mouvement. D'où nous concluons qu'elle n'a point de *liberté*, qu'elle n'eſt pas un agent libre. Auſſi regardons-nous ſon mouvement & ſon repos ſous l'idée d'une choſe *néceſſaire*, & nous l'appellons ainſi. De même, un homme venant à tomber dans l'eau, parce qu'un pont ſur lequel il marchoit, s'eſt rompu ſous lui, n'a point de liberté, & n'eſt pas un agent libre à cet égard. Car quoiqu'il ait la *volition*, c'eſt-à-dire, qu'il préfére de ne pas tomber à tomber; cependant comme il n'eſt pas en ſa puiſſance d'empêcher ce mouvement, la ceſſation

tion de ce mouvement ne ſuit pas ſa *volition*; c'eſt pourquoi il n'eſt point libre dans ce cas-là. Il en eſt de même d'un homme qui ſe frappe lui-même, ou qui frappe ſon ami, par un mouvement convulſif de ſon bras, qu'il n'eſt pas en ſon pouvoir d'empêcher ou d'arrêter par la direction de ſon eſprit : perſonne ne s'aviſe de penſer qu'un tel homme ſoit libre à cet égard, mais on le plaint comme agiſſant par néceſſité & par contrainte. CHAP. XXI.

§. 10. Autre exemple : Suppoſons qu'on porte un homme, pendant qu'il eſt dans un profond ſommeil, dans une chambre où il y ait une perſonne qu'il lui tarde fort de voir & d'entretenir, & que l'on ferme à clef la porte ſur lui, deſorte qu'il ne ſoit pas en ſon pouvoir de ſortir : Cet homme s'éveille, & eſt charmé de ſe trouver avec une perſonne dont il ſouhaitoit ſi fort la compagnie, & avec qui il demeure avec plaiſir, aimant mieux être là avec elle dans cette chambre que d'en ſortir pour aller ailleurs. Je demande s'il ne reſte pas *volontairement* dans ce lieu-là ? Je ne penſe pas que perſonne s'aviſe d'en douter. Cependant, comme cet homme eſt enfermé

La Liberté n'appartient pas a la volition.

CHAP. XXI.

fermé à clef, il eſt évident qu'il n'eſt pas en liberté de ne pas demeurer dans cette chambre, & d'en ſortir s'il veut. Et par-conſéquent, la *liberté n'eſt pas une idée qui appartienne à la volition*, ou à la préférence que notre eſprit donne à une action plutôt qu'à une autre, mais à la perſonne qui a la puiſſance d'agir ou de s'empêcher d'agir, ſelon que ſon eſprit ſe déterminera à l'un ou à l'autre de ces deux partis. Notre idée de la liberté s'étend auſſi-loin que cette puiſſance; mais elle ne va point au-delà. Car toutes les fois que quelque obſtacle arrête cette puiſſance d'agir ou de ne pas agir, ou que quelque force vient à détruire l'indifférence de cette puiſſance, il n'y a plus de liberté; & la notion que nous en avons, diſparoît tout auſſi-tôt.

§. 11. C'eſt dequoi nous en avons aſſez d'exemples dans notre propre corps, & ſouvent plus que nous ne voudrions. Le cœur d'un homme bat & ſon ſang circule, ſans qu'il ſoit en ſon pouvoir de l'empêcher par aucune penſée ou *volition* particuliere; il n'eſt donc pas un agent libre par rapport à ces mouvemens dont la ceſſation ne

ne dépend pas de ſon choix & ne ſuit point la détermination de ſon eſprit. Des mouvemens convulſifs agitent ſes jambes, deſorte que, quoiqu'il *veuille* en arrêter le mouvement, il ne peut le faire par aucune puiſſance de ſon eſprit ; ces mouvemens convulſifs le contraignant de danſer ſans interruption, comme il arrive dans la maladie qu'on nomme *Chorea Sancti Viti.* Il eſt tout viſible que bien-loin d'être en liberté à cet égard, il eſt dans une auſſi grande néceſſité de ſe mouvoir, qu'une pierre qui tombe, ou une balle pouſſée par une raquette. D'un autre côté, la paralyſie empêche que ſes jambes n'obéïſſent à la détermination de ſon eſprit, s'il veut s'en ſervir pour porter ſon corps dans un autre lieu. La liberté manque dans tous ces cas, quoique dans un paralytique même ce ſoit une choſe volontaire de demeurer aſſis, tandis qu'il préfére d'être aſſis à changer de place. *Volontaire* n'eſt donc pas oppoſé à *Néceſſaire*, mais à *involontaire* ; car un homme peut préférer ce qu'il veut faire, à ce qu'il n'a pas la puiſſance de faire : il peut préférer l'état où il eſt, à l'abſence ou au changement de cet état, quoi-

CHAP. XXI.

Chap. XXI.

quoique dans le fond la néceſſité l'ait réduit à ne pouvoir changer.

Ce que c'eſt que la Liberté.

§. 12. Il en eſt des penſées de l'eſprit comme des mouvemens du corps. Lorſqu'une penſée eſt telle que nous avons la puiſſance de l'éloigner ou de la conſerver, conformément à la préférence de notre eſprit, nous ſommes en liberté à cet égard. Un homme éveillé étant dans la néceſſité d'avoir conſtamment quelques idées dans l'eſprit, n'eſt non-plus libre de penſer ou de ne pas penſer, qu'il eſt en liberté d'empêcher ou de ne pas empêcher que ſon corps touche ou ne touche point aucun autre corps. Mais de tranſporter ſes penſées d'une idée à l'autre, c'eſt ce qui eſt ſouvent en ſa diſpoſition; & en ce cas-là, il eſt auſſi libre par rapport à ſes idées, qu'il l'eſt par rapport aux corps ſur leſquels il s'appuye, pouvant ſe tranſporter de l'un ſur l'autre comme il lui vient en fantaiſie. Il y a pourtant des idées, qui comme certains mouvemens du corps, ſont tellement fixées dans l'eſprit, que dans certaines circonſtances on ne peut les éloigner quelque effort qu'on faſſe pour cela. Un homme à la torture n'eſt pas en liberté de n'avoir pas l'idée

dée de la *douleur*, & de l'éloigner en s'attachant à d'autres contemplations. Et quelquefois une violente paſſion agit ſur notre eſprit, comme le vent le plus furieux agit ſur nos corps, ſans nous laiſſer la liberté de penſer à d'autres choſes auſquelles nous aimerions bien mieux penſer. Mais lorſque l'eſprit reprend la puiſſance d'arrêter ou de continuer, de commencer ou d'éloigner quelqu'un des mouvemens du corps ou quelqu'une de ſes propres penſées, ſelon qu'il juge à propos de préférer l'un à l'autre, dès-lors nous le conſiderons comme un *agent libre*. CHAP. XXI.

§. 13. La *néceſſité* a lieu par-tout où la penſée n'a aucune part, ou bien par-tout où ne ſe trouve point la puiſſance d'agir ou de ne pas agir en conſéquence d'une direction particuliere de l'eſprit. Lorſque cette néceſſité ſe trouve dans un agent capable de *volition*; & que le commencement ou la continuation de quelque action eſt contraire à cette préférence de ſon eſprit, je la nomme *contrainte*; & lorſque l'empêchement ou la ceſſation d'une action, eſt contraire à la *volonté* de cet agent, qu'on me permette de l'ap- Ce que c'eſt que la Néceſſité.

CHAP. XXI.

l'appeller (1) *Cohibition.* Quant aux agens qui n'ont abſolument ni penſée ni *volition*, ce ſont des agens néceſſaires à tous égards.

La Liberté n'appartient pas à la volonté.

§. 14. Si cela eſt ainſi, comme je le crois, qu'on voye, ſi en prenant la choſe de cette maniére, l'on ne pourroit point terminer la queſtion agitée depuis ſi long-temps, mais très-abſurde, à mon avis, puiſqu'elle eſt inintelligible : *Si la volonté de l'homme eſt libre, ou non.* Car de ce que je viens de dire, il s'enſuit nettement, ſi je ne me trompe, que cette queſtion conſidérée en elle-même, eſt très-mal conçuë, & que demander à un homme *ſi ſa volonté eſt libre*, c'eſt tomber dans une auſſi grande abſurdité, que ſi on lui demandoit *ſi ſon ſommeil eſt rapide*, ou *ſa vertu quarrée* ; parce que la liberté peut être auſſi peu appliquée à la volonté, que la rapidité du mouvement au ſommeil, ou la figure quarrée à la vertu. Tout le monde voit l'abſurdité de ces deux.

(1) Ce mot n'eſt pas François ; mais je m'en ſers faute d'autre, car, ſi je ne me trompe, nous n'en avons aucun pour exprimer cette idée. En effet, le P. *Tachart* dans ſon Dictionnaire Latin & François n'a pû bien expliquer le terme Latin *cohibitio*, que par cette périphraſe, *l'action d'empêcher qu'on ne faſſe quelque choſe.*

deux dernieres queſtions ; & qui les entendroit propoſer ſérieuſement, ne pourroit s'empêcher d'en rire : parce que chacun voit ſans peine, que les modifications du mouvement n'appartiennent point au ſommeil, ni la différence de figure à la vertu. Je crois de même, que quiconque voudra éxaminer la choſe avec ſoin, verra tout auſſi clairement, que la liberté qui n'eſt qu'une puiſſance, appartient uniquement à des agens, & ne ſçauroit être un attribut ou une modification de la *volonté*, qui n'eſt elle-même rien autre choſe qu'une puiſſance. CHAP. XXI.

§. 15. La difficulté d'exprimer par des ſons les actions intérieures de l'eſprit, pour en donner par-là des idées claires aux autres, eſt ſi grande, que je dois avertir ici mon lecteur, que les mots *ordonner*, *diriger*, *choiſir*, *préférer*, &c. dont je me ſuis ſervi dans cette rencontre, ne font pas comprendre aſſez diſtinctement ce qu'il faut entendre par *volition*, à moins que ceux qui liront ce que je dis ici, ne prennent la peine de réfléchir ſur ce qu'ils font eux-mêmes quand ils *veulent* : Par exemple, le mot de *préférence* De la *Volition.*

CHAP. XXI.

qui ſemble peut-être le plus propre à exprimer l'acte de la *volition*, ne l'exprime pourtant pas préciſément ; car quoi qu'un homme *préférât* de voler à marcher, on ne peut pourtant pas dire qu'il *veuille* jamais voler. La *volition* eſt viſiblement *un acte de l'eſprit éxerçant avec connoiſſance, l'empire qu'il ſuppoſe avoir ſur quelque partie de l'homme, pour l'appliquer à quelque action particuliére, ou pour l'en détourner.* Et qu'eſt-ce que la *volonté*, ſinon la faculté de produire cet acte ? Et cette faculté n'eſt en effet autre choſe que la puiſſance que notre eſprit a de déterminer ſes penſées à la production, à la continuation ou à la ceſſation d'une action, autant que cela dépend de nous : Car on ne peut nier que tout agent qui a la puiſſance de penſer à ſes propres actions, & de préférer l'éxécution d'une choſe à l'omiſſion de cette choſe, ou au contraire, on ne peut nier qu'un tel agent n'ait la faculté qu'on nomme *volonté*. La *volonté* n'eſt donc autre choſe qu'une telle puiſſance. La *liberté*, d'autre part, c'eſt la puiſſance qu'un homme a de faire ou de ne pas faire quelque action particuliere, conformément à la préférence

rence actuelle que notre eſprit a donnée à l'action ou à la ceſſation de l'action, qui eſt autant que ſi l'on diſoit, conformément à ce qu'il *veut* lui-même. CHAP. XXI.

§. 16. Il eſt donc évident, que la *volonté* n'eſt autre choſe qu'une puiſſance ou faculté ; & que la liberté eſt une autre puiſſance ou faculté : deſorte que demander ſi la volonté à de la liberté, c'eſt demander ſi une puiſſance a une autre puiſſance, & ſi une faculté a une autre faculté : Queſtion qui paroît, dès la premiére vuë, trop groſſiérement abſurde, pour devoir être agitée, ou avoir beſoin de réponſe. Car qui ne voit que les *puiſſances* n'appartiennent qu'à des agents, & *ſont uniquement des atributs des ſubſtances & nullement de quelque autre puiſſance ?* Deſorte que poſer ainſi la queſtion : *La volonté eſt-elle libre ?* C'eſt demander en effet, ſi la *volonté* eſt une ſubſtance, & un agent proprement dit : ou du moins c'eſt le ſuppoſer réellement ; puiſque ce n'eſt qu'à un agent que la liberté peut être proprement attribuée. Si l'on peut attribuer la liberté à quelque puiſſance, ſans parler improprement, on pourra l'attribuer à la puiſſance que l'homme

La Puiſſance n'appartient qu'a des Agents.

a

Chap. XXI.

a de produire ou de s'empêcher de produire du mouvement dans les parties de ſon corps, par choix ou par préférence; car c'eſt ce qui fait qu'on le nomme libre, c'eſt en cela même que conſiſte la liberté. Mais ſi quelqu'un s'aviſoit de demander, *ſi la liberté eſt libre*, il paſſeroit ſans doute pour un homme qui ne ſçait lui-même ce qu'il dit : comme toute perſonne ſeroit jugée digne d'avoir des oreilles ſemblables à celles du Roi *Midas*, qui ſçachant que la poſſeſſion des richeſſes donne à un homme la dénomination de *riche*, demanderoit ſi les richeſſes elles-mêmes ſont riches.

§. 17. Quoique le mot de *faculté* que les hommes ont donné à cette puiſſance qu'on appelle *volonté*, & qui les a engagés à parler de la volonté comme d'un ſujet agiſſant, puiſſe un peu ſervir à pallier cette abſurdité, à la faveur d'une adaptation qui en déguiſe le véritable ſens, il eſt pourtant vrai que dans le fond la *volonté* ne ſignifie autre choſe qu'une puiſſance, ou capacité de préférer ou choiſir; & par conſéquent, ſi ſous le nom de *faculté* l'on la regarde ſimplement comme une capacité de faire quelque choſe, ainſi qu'elle

qu'elle eſt effectivement, on verra ſans peine combien il eſt abſurde de dire, que la volonté eſt, ou n'eſt pas libre. Car s'il peut être raiſonnable de ſuppoſer les facultés comme autant d'êtres diſtincts qui puiſſent agir, & d'en parler ſous cette idée, comme nous avons accoutumé de faire, lorſque nous diſons que la volonté ordonne, que la volonté eſt libre, *&c.* il faut que nous établiſſions auſſi une *faculté parlante*, une *faculté marchante*, & une *faculté danſante*, par leſquelles ſoient produites les actions de parler, de marcher, & de danſer, qui ne ſont que différentes modifications du mouvement, tout de même que nous faiſons de la volonté & de l'entendement des facultés par qui ſont produites les actions de *choiſir* & *d'appercevoir* qui ne ſont que différens modes de la penſée. Deſorte que nous parlons auſſi proprement en diſant, que c'eſt la *faculté chantante* qui chante, & la *faculté danſante* qui danſe, que lorſque nous diſons, que *c'eſt la volonté qui choiſit*, ou *l'entendement qui conçoit*, ou, comme on a accoûtumé de s'exprimer, *que la volonté dirige l'entendement*, ou que *l'entendement obéït, ou n'obéït pas*.

CHAP. XXI.

à

CHAP. XXI.

à la volonté. Car qui diroit, que la puiſſance de parler dirige la puiſſance de chanter, ou que la puiſſance de chanter obéït ou déſobéït à la puiſſance de parler, s'exprimeroit d'une maniére auſſi propre & auſſi intelligible.

§. 18. Cependant cette façon de parler a prévalu, & cauſé, ſi je ne me trompe, bien du deſordre; car toutes ces choſes n'étant que différentes puiſſances, dans l'eſprit, ou dans l'homme, de faire diverſes actions, l'homme les met en œuvre ſelon qu'il le juge à propos. Mais la puiſſance de faire une certaine action, n'opere point ſur la puiſſance de faire une autre action. Car la puiſſance de penſer n'opere non plus ſur la puiſſance de choiſir, ni la puiſſance de choiſir ſur celle de penſer, que la puiſſance de danſer opere ſur la puiſſance de chanter, ou la puiſſance de chanter ſur celle de danſer, comme tout homme qui voudra y faire réfléxion, le reconnoîtra ſans peine. C'eſt pourtant là ce que nous diſons, lorſque nous nous ſervons de ces façons de parler: *La volonté agit ſur l'entendement*, ou *l'entendement ſur la volonté.*

§. 19.

CHAP. XXI.

§. 19 Je conviens que telle ou telle penſée actuelle peut donner lieu à la *volition*, ou pour parler plus nettement, fournir à l'homme une occaſion d'éxercer la puiſſance qu'il a de choiſir; & d'autre part, le choix actuel de l'eſprit peut être cauſe qu'il penſe actuellement à telle ou à telle choſe, de même que de chanter actuellement un certain air peut être l'occaſion de danſer une telle danſe, & qu'une certaine danſe peut être l'occaſion de chanter un tel air. Mais en tout cela ce n'eſt pas une puiſſance qui agit ſur une autre puiſſance; mais c'eſt l'eſprit ou l'homme qui met en œuvre ces différentes puiſſances; car les puiſſances ſont des relations & non des agents. C'eſt celui qui fait l'action qui a la puiſſance ou la capacité d'agir. Et par conſéquent, *ce qui a, ou qui n'a pas la puiſſance d'agir, c'eſt cela ſeul qui eſt ou qui n'eſt pas libre*, & non la puiſſance elle-même; car la liberté ou l'abſence de la liberté ne peut appartenir qu'à ce qui a, ou n'a pas la puiſſance d'agir.

La Liberté n'appartient pas à la Volonté.

§. 20. L'erreur qui a fait attribuer aux facultés ce qui ne leur appartient pas, a donné lieu à cette façon de parler; mais la coutûme qu'on a pris en diſcou-

CHAP. XXI.

diſcourant de l'eſprit, de parler de ſes différentes opérations ſous le nom de *facultés*, cette coutume, dis-je, a, je crois, auſſi peu contribué à nous avancer dans la connoiſſance de cette partie de nous-mêmes, que le grand uſage qu'on a fait des *facultés*, pour déſigner les opérations du corps, a ſervi à nous perfectionner dans la connoiſſance de la Médecine. Je ne nie pourtant pas qu'il n'y ait des facultés dans le corps & dans l'eſprit. Ils ont, l'un & l'autre, leurs puiſſances d'operer : autrement, ils ne pourroient operer ni l'un ni l'autre : car rien ne peut operer, qui n'eſt pas capable d'operer ; & ce qui n'a pas la puiſſance d'operer, n'eſt pas capable d'operer. Tout cela eſt inconteſtable. Je ne nie pas non-plus que ces mots & autres ſemblables ne doivent avoir lieu dans l'uſage ordinaire des langues, où ils ſont communément reçus. Ce ſeroit une trop grande affectation de les rejetter abſolument. La Philoſophie elle-même peut s'en ſervir ; car quoiqu'elle ne s'accommode pas d'une parure extravagante, cependant quand elle ſe montre en public, elle doit avoir la complaiſance de paroître ornée à

la

la mode du pays, je veux dire ſe ſervir des termes uſités, autant que la vérité & la clarté le peuvent permettre. Mais la faute qu'on a commis dans cet uſage des facultés, c'eſt qu'on en a parlé comme d'autant d'agents, & qu'on les a répréſentées effectivement ainſi. Car qu'on vint à demander, ce que c'étoit qui digeroit les viandes dans l'eſtomac : c'étoit, diſoit-on, une *faculté digeſtive*. La réponſe étoit toute prête, & fort bien reçuë. Si l'on demandoit, ce qui faiſoit ſortir quelque choſe hors du corps : on répondoit : Une *faculté expulſive*. Ce qui y cauſoit du mouvement : Une *faculté motive*. De même à l'égard de l'eſprit, on diſoit que c'étoit la *faculté intellectuelle* ou l'*entendement*, qui entendoit, & la *faculté élective* ou la *volonté*, qui vouloit ou ordonnoit : Ce qui en peu de mots ne ſignifie autre choſe ſinon que la capacité de digerer, digere ; que la capacité de mouvoir, meut ; & que la capacité d'entendre, entend. Car ces mots de *faculté*, de *capacité* & de *puiſſance* ne ſont que différens noms qui ſignifient purement les mêmes choſes. Deſorte que ces façons de parler, exprimées en d'autres

CHAP. XXI.

termes

Chap. XXI.

termes plus intelligibles, n'emportent autre choſe, à mon avis, ſinon que la digeſtion eſt faite par quelque choſe qui eſt capable de digerer, que le mouvement eſt produit par quelque choſe qui eſt capable de mouvoir, & l'entendement par quelque choſe qui eſt capable d'entendre. Et dans le fond il ſeroit fort étrange, que cela fût autrement, & tout autant qu'il le ſeroit, qu'un homme fut libre ſans être capable d'être libre.

La Liberté appartient uniquement à l'Agent, ou à l'Homme.

§. 21. Pour revenir maintenant à nos recherches touchant la *liberté*, la queſtion ne doit pas être, à mon avis, *ſi la volonté eſt libre*; car c'eſt parler d'une maniére fort impropre; mais *ſi l'homme eſt libre.*

Cela poſé, je dis, I. Que, tandis que quelqu'un peut par la direction ou le choix de ſon eſprit, préférer l'éxiſtence d'une action à la non-éxiſtence de cette action, & au contraire, c'eſt-à dire, tandis qu'il peut faire qu'elle éxiſte ou qu'elle n'éxiſte pas, ſelon qu'il le *veut*, juſque là il eſt *libre.* Car ſi par le moyen d'une penſée qui dirige le mouvement de mon doigt, je puis faire, qu'il ſe meuve lorſqu'il eſt en repos, ou qu'il ceſſe de ſe mouvoir

voir, il eſt évident qu'à cet égard-là je ſuis libre. Et ſi en conſéquence d'une ſemblable penſée de mon eſprit préférant une choſe à une autre, je puis prononcer des mots ou n'en point prononcer, il eſt viſible que j'ai la liberté de parler ou de me taire ; & par conſéquent, *Auſſi loin que s'étend cette puiſſance d'agir ou de ne pas agir, conformément à la préference que l'eſprit donne à l'un ou à l'autre, juſque-là l'homme eſt libre.* Car que pouvons-nous concevoir de plus, pour faire qu'un homme ſoit libre, que d'avoir la puiſſance de faire ce qu'il veut ? Or tandis qu'un homme peut, en préferant la préſence d'une action à ſon abſence, ou le repos à un mouvement particulier, produire cette action ou le repos, il eſt évident qu'il peut à cet égard faire ce qu'il *veut* ; car préférer de cette maniére une action particuliére à ſon abſence, c'eſt *vouloir* faire cette action ; & à peine pourrions-nous dire comment il ſeroit poſſible de concevoir un être plus libre qu'en tant qu'il eſt capable de faire ce qu'il *veut.* Il ſemble donc que l'homme eſt auſſi libre, par rapport aux actions qui dépendent de ce pouvoir qu'il trouve en lui-

CHAP. XXI.

CHAP. XXI.

lui-même, qu'il eſt poſſible à la liberté de le rendre libre, ſi j'oſe m'exprimer ainſi.

L'Homme n'eſt pas libre par rapport à l'action de vouloir.

§. 22. Mais les hommes dont le génie eſt naturellement fort curieux, deſirant d'éloigner de leur eſprit, autant qu'ils peuvent, la penſée d'être coupables, quoique ce ſoit en ſe réduiſant dans un état pire que celui d'une fatale néceſſité, ne ſont pas ſatisfaits de cela. A moins que la liberté ne s'étende encore plus loin, ils n'y trouvent pas leur compte; & ſi l'homme n'a auſſi bien la liberté de *vouloir*, que celle de faire ce qu'*il veut*, c'eſt, à leur avis, une fort bonne preuve, que l'homme n'eſt point libre. C'eſtpourquoi l'on fait encore cette autre queſtion ſur la liberté de l'homme, *Si l'homme eſt libre de vouloir*; car c'eſt là, je penſe, ce qu'on veut dire, lorſqu'on diſpute, *ſi la volonté eſt libre ou non.*

§. 23. Surquoi je crois, II. Que *vouloir* ou *choiſir* étant une action, & la liberté conſiſtant dans le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, *un homme ne ſçauroit être libre par rapport à cet acte particulier de vouloir une action qui eſt en ſa puiſſance, lorſque cette action à été*

une

CHAP. XXI.

une fois proposée à ſon eſprit, comme devant être faite ſur le champ. La raiſon en eſt toute viſible ; car l'action dépendant de ſa *volonté*, il faut de toute néceſſité qu'elle éxiſte ou qu'elle n'éxiſte pas, & ſon éxiſtence ou ſa non-éxiſtence ne pouvant manquer de ſuivre éxactement la détermination & le choix de ſa volonté, il ne peut éviter de vouloir l'éxiſtence ou la non-éxiſtence de cette action : il eſt, dis-je, abſolument néceſſaire qu'il veuille l'un ou l'autre, c'eſt-à-dire, qu'il préfére l'un à l'autre, puiſque l'un des deux doit ſuivre néceſſairement, & que la choſe qui ſuit, procéde du choix & de la détermination de ſon eſprit, c'eſt-à-dire, de ce qu'il la *veut*, car s'il ne la vouloit pas, elle ne ſeroit point. Et par conſéquent, dans un tel cas, l'homme n'eſt point libre par rapport à l'acte même de *vouloir*, la liberté conſiſtant dans la puiſſance d'agir ou de ne pas agir : puiſſance que l'homme n'a point alors par rapport à la (1) *volition*. Car un homme eſt dans

(1) Pour bien entrer dans le ſens de l'auteur, il faut toujours avoir dans l'eſprit ce qu'il entend par *volition*, & *volonté*, comme il l'a expliqué ci-deſſus, §. 5. & §. 15. Cela ſoit dit une fois pour toujours.

CHAP. XXI.

dans une néceſſité inévitable de choiſir de faire, ou de ne pas faire une action qui eſt en ſa puiſſance lorſqu'elle a été ainſi propoſée à ſon eſprit. Il doit néceſſairement *vouloir* l'un ou l'autre ; & ſur cette préférence ou *volition*, l'action ou l'*abſtinence* de cette action ſuit certainement, & ne laiſſe pas d'être abſolument volontaire. Mais l'acte de vouloir ou de préférer l'un des deux, étant une choſe qu'il ne ſçauroit éviter, il eſt néceſſité par rapport à cet acte de vouloir, & ne peut, par conſéquent, être libre à ce égard, à moins que la néceſſité & la liberté ne puiſſent ſubſiſter enſemble, qu'un homme ne puiſſe être libre & lié tout à la fois.

§. 24. Il eſt donc évident, qu'*un homme n'eſt pas en liberté de vouloir ou de ne pas vouloir une choſe qui eſt en ſa puiſſance, dans toutes les occaſions où l'action lui eſt propoſée à faire ſur le champ*, la liberté conſiſtant dans la puiſſance d'agir ou de s'empêcher d'agir, & en cela ſeulement. Car un homme qui eſt aſſis, eſt dit être en liberté, parce-qu'il peut ſe promener s'il veut. Un homme qui ſe promene, eſt auſſi en liberté, non parce qu'il ſe promene &

ſe

CHAP. XXI.

ſe meut lui-même, mais parce qu'il peut s'arrêter s'il veut. Au contraire, un homme qui étant aſſis, n'a pas la puiſſance de changer de place, n'eſt pas en liberté. De même, un homme qui vient à tomber dans un précipice, quoi qu'il ſoit en mouvement, n'eſt pas en liberté, parce qu'il ne peut pas arrêter ce mouvement s'il veut le faire. Cela étant ainſi, il eſt évident qu'un homme qui ſe promenant, ſe propoſe de ceſſer de ſe promener, n'eſt plus en liberté de vouloir *vouloir*, (permettez-moi cette expreſſion) car il faut néceſſairement qu'il choiſiſſe l'un ou l'autre, je veux dire de ſe promener ou de ne pas ſe promener. Il en eſt de même par rapport à toutes ſes autres actions qui ſont en ſa puiſſance, & qui lui ſont ainſi propoſées pour être faites ſur le champ, leſquelles ſont ſans doute le plus grand nombre. Car parmi cette prodigieuſe quantité d'actions volontaires qui ſe ſuccédent l'une à l'autre à chaque moment que nous ſommes éveillés dans le cours de notre vie, il y en a fort peu qui ſoient propoſées à la volonté avant le temps auquel elles doivent être miſes en éxécution. Je ſoûtiens que dans toutes

Chap. XXI.

ces actions l'eſprit n'a pas, par rapport à la volition, la puiſſance d'agir ou de ne pas agir, en quoi conſiſte la liberté. L'eſprit, dis-je, n'a point, en ce cas, la puiſſance de s'empêcher de *vouloir*, il ne peut éviter de ſe déterminer d'une maniére ou d'autre à l'égard de ſes actions. Que la réfléxion ſoit auſſi courte, & la penſée auſſi rapide qu'on voudra, ou elle laiſſe l'homme dans l'état où il étoit avant que de penſer, ou elle le fait changer; ou l'homme continue l'action, ou il la termine. D'où il paroît clairement, qu'il ordonne & choiſit l'un préférablement à l'autre, & que par-là ou la continuation ou le changement devient inévitablement volontaire.

La Volonté déterminée par quelque choſe qui eſt hors d'elle-même.

§. 25. Puis donc qu'il eſt évident que dans la plûpart des cas un homme n'eſt pas en liberté de vouloir *vouloir*, ou non; la premiere choſe qu'on demande après cela, c'eſt, *Si l'homme eſt en liberté de vouloir lequel des deux il lui plait, le mouvement, ou le repos?* Cette queſtion eſt ſi viſiblement abſurde en elle-même, qu'elle peut ſuffire à convaincre quiconque y fera réfléxion, que la liberté ne concerne point la volonté. Car demander ſi un hom-

homme eſt en liberté de vouloir lequel il lui plaît du mouvement ou du repos, de parler ou de ſe taire, c'eſt demander ſi un homme peut vouloir ce qu'il veut, ſe plaire à ce à quoi il ſe plaît : Queſtion qui, à mon avis, n'a pas beſoin de réponſe. Quiconque peut mettre cela en queſtion, doit ſuppoſer qu'une volonté détermine les actes d'une autre volonté, & qu'une autre détermine celle-ci, & ainſi à l'infini. CHAP. XXI.

§. 26. Pour éviter ces abſurdités & autres ſemblables, rien ne peut être plus utile, que d'établir dans notre eſprit des idées diſtinctes & déterminées des choſes en queſtion. Car ſi les idées de *liberté* & de *volition* étoient bien fixés dans notre entendement, & que nous les euſſions toujours préſentes à l'eſprit telles qu'elles ſont, pour les appliquer à toutes les queſtions qu'on a excitées ſur ces deux articles, je crois que la plûpart des difficultés qui embarraſſent & brouillent l'eſprit des hommes ſur cette matiére, ſeroient beaucoup plus aiſément réſoluës ; & par-là nous verrions où c'eſt que l'obſcurité procéderoit de la ſignification confuſe des termes, ou

Chap. XXI.

de la nature même des choſes.

§. 27. Premierement donc il faut ſe bien reſſouvenir, *Que la liberté conſiſte dans la dépendance de l'éxiſtence ou de la non-éxiſtence d'une action d'avec la préférence de notre eſprit ſelon qu'il veut agir ou ne pas agir, & non dans la dependance d'une action ou de celle qui lui eſt oppoſée d'avec notre préférence.* Un homme qui eſt ſur un rocher, eſt en liberté de ſauter vingt braſſes en bas dans la Mer, non pas à cauſe qu'il a la puiſſance de faire le contraire, qui eſt de ſauter vingt braſſes en haut, car c'eſt ce qu'il ne ſçauroit faire; mais il eſt libre, parce qu'il a la puiſſance de ſauter ou de ne pas ſauter. Que ſi une plus grande force que la ſienne le retient, ou le pouſſe en bas, il n'eſt plus libre à cet égard, par la raiſon qu'il n'eſt plus en ſa puiſſance de faire ou de s'empêcher de faire cette action. Un priſonnier enfermé dans une chambre de vingt pieds en quarré, lorſqu'il eſt au nord de la chambre, eſt en liberté d'aller l'eſpace de vingt pieds vers le midi, parce qu'il peut parcourir tout cet eſpace ou ne le pas parcourir; mais dans le même-temps il n'eſt pas en liberté de faire le contrai-

Ce que c'eſt que *Liberté.*

re,

re, je veux dire d'aller vingt pieds vers le nord. CHAP. XXI.

Voici donc en quoi conſiſte la *liberté*, c'eſt *en ce que nous ſommes capables d'agir ou de ne pas agir, en conſequence de notre choix, ou* volition.

§. 28. Nous devons nous ſouvenir, *en ſecond lieu*, que la *volition* eſt un acte de l'eſprit, dirigeant ſes penſées, à la production d'une certaine action, & par-là mettant en œuvre la puiſſance qu'il a de produire cette action. Pour éviter une ennuyeuſe multiplication de paroles, je demanderai ici la permiſſion de comprendre ſous le terme d'*action*, *l'abſtinence* même d'une action que nous nous propoſons en nous-mêmes, comme *être aſſis*, ou *demeurer dans le ſilence*, lorſque l'action de *ſe promener* ou de *parler* ſont propoſées; car quoique ce ſoient de pures abſtinences d'une certaine action, cependant comme elles demandent auſſi-bien la détermination de la volonté, & ſont ſouvent auſſi importantes dans leurs ſuites, que les actions contraires, on eſt aſſez autoriſé par ces conſidérations-là, à les regarder auſſi comme des *actions*. Ce que je dis pour empêcher qu'on ne prenne mal le ſens de Ce que c'eſt que *Volition*.

Chap. XXI.

mes paroles, ſi pour abbréger je parle quelquefois ainſi.

Qu'eſt-ce qui détermine la Volonté.

§. 29. *En troiſiéme lieu*, comme la *volonté* n'eſt autre choſe que cette puiſſance que l'eſprit a de diriger les *facultés opératives* de l'homme, au mouvement ou au repos, autant qu'elles dépendent d'une telle direction; lorſqu'on demande, *Qu'eſt-ce qui détermine la volonté?* la véritable réponſe qu'on doit faire à cette queſtion, conſiſte à dire, que c'eſt l'eſprit qui détermine la volonté. Car ce qui détermine la puiſſance générale de diriger à telle ou telle direction particuliére, n'eſt autre choſe que l'agent lui-même qui éxerce ſa puiſſance de cette maniére particuliére. Si cette réponſe ne ſatisfait pas, il eſt viſible que le ſens de cette queſtion ſe réduit à ceci, *Qu'eſt-ce qui pouſſe l'eſprit dans chaque occaſion particuliére, à déterminer à tel mouvement ou tel repos particulier la puiſſance générale qu'il a de diriger ſes facultés vers le mouvement ou vers le répos?* A quoi je répons, que le motif qui nous porte à demeurer dans le même état ou à continuer la même action, c'eſt uniquement la ſatisfaction préſente qu'on y trouve.

Au

Au contraire, le motif qui incite à changer c'eſt toujous quelque (1) *inquiétude*, rien ne nous portant à changer d'état, ou à quelque nouvelle action, que quelqu'*inquiétude*. C'eſt-là, dis-je, le grand motif qui agit ſur l'eſprit pour le porter à quelqu'action, ce que je nommerai, pour abbréger, *déterminer la volonté*, & que je vais expliquer plus au long dans ce même chapitre. CHAP. XXI.

§. 30. Pour entrer dans cet éxamen, il eſt néceſſaire de remarquer avant toutes choſes, que, bien que j'aye tâché d'exprimer l'acte de *volition* par les termes de *choiſir*, *préférer*, & autres ſemblables qui ſignifient auſſi-bien le *deſir* que la *volition*, & cela faute d'autres mots pour marquer cet acte de l'eſprit dont le nom propre eſt *vouloir* ou *volition*; cependant comme c'eſt un acte fort ſimple, quiconque ſouhaite de concevoir ce que c'eſt, le comprendra beaucoup mieux

La Volonté & le Déſir ne doivent pas être confondus.

(1) *Uneaſineſs*. C'eſt le mot Anglois que le terme d'*Inquiétude* ne rend qu'imparfaitement. Voyez ce que j'ai dit ci-deſſus dans une Note ſur ce mot, Tom. II. Ch. XX. §. 6. p. 128. Il importe ſur-tout ici d'avoir dans l'Eſprit ce qui a été remarqué dans cet endroit, pour bien entendre ce que l'Auteur va dire dans le reſte de ce Chapitre ſur ce qui nous détermine à cette ſuite d'actions dont notre vie eſt compoſée.

Chap. XXI.

en réfléchiſſant ſur ſon propre eſprit, & obſervant ce qu'il fait lorſqu'il *veut*, que par tous les différens ſons articulés qu'on peut employer pour l'exprimer. Et d'ailleurs, il eſt à propos de ſe précautionner contre l'erreur où nous pourroient jetter des expreſſions qui ne marquent pas aſſez la différence qu'il y a entre *volonté*, & divers actes de l'eſprit tout-à-fait différens de la volonté. Cette précaution, dis-je, eſt d'autant plus néceſſaire, à mon avis, que j'obſerve que la volonté eſt ſouvent confonduë avec différentes affections de l'eſprit, & ſur-tout, avec le *deſir*; deſorte que l'un eſt ſouvent mis pour l'autre, & cela * par des gens qui ſeroient fâchés qu'on les ſoupçonnât de n'avoir pas des idées fort diſtinctes des choſes, & de n'en avoir pas écrit avec une extrême clarté. Cette mépriſe n'a pas été, je penſe, une des moindres occaſions de l'obſcurité & des égaremens où l'on eſt tombé ſur cette matiére. Il faut donc tâcher de l'éviter autant que nous pourrons. Or quiconque réfléchira en lui-même ſur ce qui ſe paſſe dans ſon eſprit lorſqu'il *veut*, trouvera que la *volonté* ou la puiſſance de *vouloir* ne ſe

* M. Locke en vouloit ici au P. *Malebranche.*

ſe raporte qu'à nos propres actions, qu'elle ſe termine-là, ſans aller plus loin, & que la *volition* n'eſt autre choſe que cette détermination particuliére de l'eſprit par laquelle il tâche, par un ſimple effet de la penſée, de produire, continuer ou arrêter une action qu'il ſuppoſe être en ſon pouvoir. Cela bien conſideré prouve évidemment que la *volonté* eſt parfaitement diſtincte du *deſir*, qui dans la méme action peut avoir un but tout-à-fait différent de celui où nous porte notre *volonté*. Par exemple, un homme que je ne ſçaurois refuſer, peut m'obliger à me ſervir de certaines paroles pour perſuader un autre homme ſur l'eſprit de qui je puis ſouhaiter de ne rien gagner, dans le même temps que je lui parle. Il eſt viſible que dans ce cas-là la *volonté* & le *deſir* ſe trouvent en parfaite oppoſition; car je veux une action qui tend d'un côté, pendant que mon *deſir* tend d'un autre directement contraire. Un homme qui par une violente attaque de goute aux mains ou aux pieds, ſe ſent délivré d'une peſanteur de tête ou d'un grand dégoût, deſire d'être auſſi ſoulagé de la douleur qu'il ſent;

CHAP. XXI.

Chap. XXI.

aux pieds ou aux mains, (car par-tout où ſe trouve la douleur, il y a un deſir d'en être délivré) cependant s'il vient à comprendre que l'éloignement de cette douleur peut cauſer le tranſport d'une dangereuſe humeur dans quelque partie plus vitale, ſa volonté ne ſçauroit être déterminée à aucune action qui puiſſe ſervir à diſſiper cette douleur : d'où il paroît évidemment, que *deſirer* & *vouloir* ſont deux actes de l'eſprit, tout-à-fait diſtincts ; & par conſéquent, que la *volonté* qui n'eſt que la puiſſance de *vouloir*, eſt encore beaucoup plus diſtincte du *deſir*.

C'eſt l'*inquiétude* qui détermine la Volonté.

§. 31. Voyons préſentement *Ce que c'eſt qui détermine la volonté par rapport à nos actions*. Pour moi, après avoir examiné la choſe une ſeconde fois, je ſuis porté à croire, que ce qui détermine la volonté à agir, n'eſt pas *le plus grand bien*, comme on le ſuppoſe ordinairement, mais plutôt quelqu'*inquiétude* actuelle, &, pour l'ordinaire, celle qui eſt la plus preſſante. C'eſt-là, dis-je, ce qui détermine ſucceſſivement la volonté, & nous porte à faire les actions que nous faiſons. Nous pouvons donner à cette *inquiétude*

CHAP. XXI.

tude le nom de *deſir* qui eſt effectivement une *inquiétude* de l'eſprit, cauſée par la privation de quelque bien abſent. Toute douleur du corps, quelle qu'elle ſoit, & tout mécontentement de l'eſprit, eſt une *inquiétude*, à laquelle eſt toujours joint un deſir proportionné à la douleur ou à l'*inquiétude* qu'on reſſent, & dont il peut à peine être diſtingué. Car le *deſir* n'étant que l'*inquiétude* que cauſe le manque d'un bien abſent par rapport à quelque douleur qu'on reſſent actuellement, le ſoulagement de cette *inquiétude* eſt ce bien abſent, & juſqu'à ce qu'on obtienne ce ſoulagement ou cette (1) *quiétude*, on peut donner à cette *inquiétude* le nom de *deſir*, parce que perſonne ne ſent de la douleur [2] qui ne ſouhaite d'en

(1) *Eaſe*; c'eſt le mot Anglois dont ſe ſert l'Auteur pour exprimer cet *Etat de l'Ame lorſqu'elle eſt à ſon aiſe*. Le mot de *quiétude* ne ſignifie peut-être pas exactement cela, non-plus que celui d'*inquiétude* l'état contraire. Mais je ne puis faire autre choſe que d'en avertir le Lecteur, afin qu'il y attache l'idée que je viens de marquer. C'eſt dequoi je le prie de ſe bien reſſouvenir, s'il veut entrer éxactement dans la penſée de l'Auteur.

[2] *Montagne* qui ſemble ſe jouer en traitant les matiéres les plus ſérieuſes & les plus abſtraites, a décidé cette queſtion en deux mots ſur le Principe dont ſe ſert ici M. Locke. *Noſtre bien eſtre*, dit-il, *ce n'eſt que la priſ-*

vation

CHAP. XXI.

être délivré, avec un deſir proportionné à l'impreſſion de cette douleur, & qui en eſt inſéparable. Mais outre le deſir d'être délivré de la douleur, il y a un autre deſir d'un bien poſitif qui eſt abſent; & encore à cet égard le *deſir* & l'*inquiétude* ſont dans une égale proportion: car autant que nous deſirons un bien abſent, autant eſt grande l'*inquiétude* que nous cauſe ce deſir. Mais il eſt à propos de remarquer ici, que tout bien abſent ne produit pas une douleur proportionnée au degré d'excellence qui eſt en lui, ou que nous y reconnoiſſons, comme toute douleur cauſe un *deſir* égal à elle-même; parce que l'abſence du bien n'eſt pas toujours un mal, comme eſt la préſence de la douleur. C'eſt pour-

vation d'eſtre mal. . . . Car ce meſme chatouillement & aiguiſement, qui ſe rencontre en certains plaiſirs & ſemble nous enlever au-deſſus de la ſanté ſimple & de l'indolence; cette volupté active, mouvante, & je ne ſçay comment cuiſante & mordante, celle-là meſme ne viſe qu'à l'indolence comme à ſon but. L'appétit qui nous ravit à l'accointance des femmes, il ne cherche qu'à chaſſer la peine que nous apporte le deſir ardent & furieux; & ne demande qu'à l'aſſouvir, & ſe loger en repos, & en l'éxemption de cette fiévre. Ainſi des autres. Eſſais, Tom. II. *Liv.* II. *Chap.* XII. p. 335. Edit. de *la Haye* 1727. Voilà la peine, l'inquiétude produite par un deſir qui nous détermine à agir.

C'eſt pourquoi l'on peut conſiderer & enviſager un bien abſent ſans *deſir*. Mais à proportion qu'il y a du *deſir* quelque part, autant y a-t-il d'*inquiétude*. CHAP. XXI.

§. 32. Quiconque réfléchit ſur ſoi-même trouvera bien-tôt que le *deſir* eſt un état d'*inquiétude*; car qui eſt-ce qui n'a point ſenti dans le deſir ce que le Sage dit de l'*eſperance*, qui n'eſt pas fort différente du deſir, * *qu'étant différée elle fait languir le cœur*, & cela d'une maniére proportionnée à la grandeur du *deſir*, qui quelquefois porte l'*inquiétude* à un tel point, qu'elle fait crier avec * *Rachel : donnez-moi des enfans*, donnez-moi ce que je deſire, *ou je vais mourir* ! La vie elle-même avec tout ce qu'elle a de plus délicieux, ſeroit un fardeau inſupportable, ſi elle étoit accompagnée du poids accablant d'une *inquiétude* qui ſe fît ſentir ſans relâche, & ſans qu'il fût poſſible de s'en délivrer. Que le Deſir eſt *inquiétude*. * *Proverb.* XIII. 12. * *Geneſ.* XXX. 1.

§. 33. Il eſt vrai que le bien & le mal, préſent & abſent, agiſſent ſur l'eſprit : mais ce qui de temps à autre détermine immédiatement la *volonté* à chaque action volontaire, c'eſt l'*inquiétude du deſir, fixé ſur quelque bien abſent*. L'*Inquiétude* cauſée par le Deſir eſt ce qui détermine la Volonté.

CHAP. XXI.

abſent, quel qu'il ſoit, ou négatif, comme la privation de la douleur à l'égard d'une perſonne qui en eſt actuellement atteinte, ou poſitif, comme la jouïſſance d'un plaiſir. Que ce ſoit cette *inquiétude* qui détermine la volonté aux actions volontaires, qui ſe ſuccédant en nous les unes aux autres, occupent la plus grande partie de notre vie, & nous conduiſent à différentes fins par des voyes différentes, c'eſt ce que je tâcherai de faire voir, & par l'expérience, & par l'éxamen de la choſe même.

§. 34. Lorſque l'homme eſt parfaitement ſatisfait de l'état où il eſt, ce qui arrive lorſqu'il eſt abſolument libre de toute *inquiétude*; quel ſoin, quelle *volonté* lui peut-il reſter, que de continuer dans cet état? Il n'a viſiblement autre choſe à faire, comme chacun peut s'en convaincre par ſa propre expérience. Ainſi nous voyons que le ſage Auteur de notre être ayant égard à notre conſtitution, & ſçachant ce qui détermine notre volonté, a mis dans les hommes l'incommodité de la faim & de la ſoif & des autres deſirs naturels qui reviennent dans leur temps, afin d'exciter & de déter-

déterminer leurs volontes à leur propre conſervation, & à la continuation de leur eſpece. Car ſi la ſimple contemplation de ces deux fins auſquelles nous ſommes portés par ces différens deſirs, eût ſuffi pour déterminer notre volonté & nous mettre en action, on peut, à mon avis, conclure ſûrement, qu'en ce cas-là nous n'aurions été ſujets à aucunes de ces douleurs naturelles, & que peut-être nous n'aurions ſenti dans ce monde que fort peu de douleur, ou que nous en aurions été entiérement exempt. * *Il vaut mieux*, dit St. Paul, *ſe marier que brûler*; par où nous pouvons voir ce que c'eſt qui porte principalement les hommes aux plaiſirs de la vie conjugale. Tant il eſt vrai, que le ſentiment préſent d'une petite brûlure a plus de pouvoir ſur nous que les attraits des plus grands plaiſirs conſiderés en éloignement.

CHAP. XXI.

* 1. Cor. VII. 9.

§ 35. C'eſt une maxime ſi fort établie par le conſentement général de tous les hommes, *Que c'eſt le bien & le plus grand bien qui détermine la volonté*, que je ne ſuis nullement ſurpris d'avoir ſuppoſé cela comme indubitable, la premiere fois que je publiai mes

Ce n'eſt pas le plus grand Bien poſitif, mais l'*Inquiétude* qui détermine la volonté.

CHAP. XXI.

mes penſées ſur cette matiére ; & je penſe que bien des gens m'excuſeront plutôt d'avoir d'abord adopté cette Maxime, que de ce que je me hazarde préſentement à m'éloigner d'une opinion ſi généralement reçuë. Cependant, après une plus éxacte recherche, je me ſens forcé de conclure, que le bien & le plus grand bien, quoique jugé & reconnu tel, ne détermine point la *volonté* ; à moins que venant à le deſirer d'une maniére proportionnée à ſon excellence, ce *deſir* ne nous rende *inquiets* de ce que nous en ſommes privés. En effet, perſuadez à un homme, tant qu'il vous plaira, que l'abondance eſt plus avantageuſe que la pauvreté ; faites-lui voir & confeſſer que les agréables commodités de la vie ſont préférables à une ſordide indigence ; s'il eſt ſatisfait de ce dernier état, & qu'il n'y trouve aucune incommodité, il y perſiſte malgré tous vos diſcours ; ſa volonté n'eſt déterminée à aucune action qui le porte à y renoncer. Qu'un homme ſoit convaincu de l'utilité de la vertu, juſqu'à voir qu'elle eſt auſſi néceſſaire à quiconque ſe propoſe quelque choſe de grand dans ce monde, ou eſpére d'être heureux,

heureux dans l'autre, que la nourriture eſt néceſſaire au ſoûtien de notre vie ; cependant juſqu'à ce que cet homme ſoit *affamé & altéré de la Juſtice*, juſqu'à ce qu'il ſe ſente *inquiet* de ce qu'elle lui manque, ſa volonté ne ſera jamais déterminée à aucune action qui le porte à la recherche de cet excellent bien dont il reconnoît l'utilité ; mais quelqu'autre *inquiétude* qu'il ſent en lui-même, venant à la traverſe entraînera ſa *volonté* à d'autres choſes. D'autre part, qu'un homme adonné au vin conſidere, qu'en menant la vie qu'il mêne il ruïne ſa ſanté, diſſipe ſon bien, qu'il va ſe deshonnorer dans le monde, s'attirer des maladies, & tomber enfin dans l'indigence juſqu'à n'avoir plus de quoi ſatisfaire cette paſſion de boire qui le poſſede ſi fort ; cependant les retours de l'*inquiétude* qu'il ſent à être abſent de ſes compagnons de débauche, l'entraînent au cabaret aux heures qu'il eſt accoûtumé d'y aller, quoiqu'il ait alors devant les yeux la perte de ſa ſanté & de ſon bien, & peut-être même celle du bonheur de l'autre vie : Bonheur qu'il ne peut regarder comme un bien peu conſidérable en lui-même, puiſqu'il avoue

CHAP. XXI.

CHAP. XXI.

avoue au-contraire qu'il eſt beaucoup plus excellent que le plaiſir de boire, ou que le vain babil d'une troupe de debauchés. Ce n'eſt donc pas faute de jetter les yeux ſur le ſouverain bien qu'il perſiſte dans ce déréglement; car il l'enviſage & en reconnoît l'excellence, juſques-là que durant le temps qui s'écoule entre les heures qu'il employe à boire, il réſout de s'appliquer à la recherche de ce ſouverain bien; mais quand l'*inquiétude* d'être privé du plaiſir auquel il eſt accoûtumé, vient le tourmenter, ce bien qu'il reconnoît être plus excellent que celui de boire, n'a plus de force ſur ſon eſprit; & c'eſt cette *inquiétude* actuelle qui détermine ſa volonté à l'action à laquelle il eſt accoûtumé, & qui par-là faiſant de plus fortes impreſſions prevaut encore à la premiére occaſion, quoique dans le même temps il s'engage, pour ainſi dire, à lui-même, par de ſecrettes promeſſes à ne plus faire la même choſe, & qu'il ſe figure que ce ſera-là en effet la derniére fois qu'il agira contre ſon plus grand intérêt. Ainſi, il ſe trouve de temps en temps réduit dans l'état de cette miſérable perſonne qui ſoûmiſe à une paſſion impérieuſe diſoit: — * *Vi-*

CHAP. XXI.

—— —— * *Video meliora, proboque, Deteriora ſequor :*

* Ovid. Métamorph. *Lib.* VII. *verſ.* 20. 21.

Je vois le meilleur parti, je l'approuve, & je prens le pire. Cette ſentence qu'on reconnoit véritable, & qui n'eſt que trop confirmée par une conſtante expérience, eſt aiſée à comprendre par cette voye-là ; & ne l'eſt peut-être pas, de quelque autre ſens qu'on la prenne.

L'éloignement de la Douleur eſt eſt le premier degré vers le bonheur.

§. 36. Si nous recherchons la raiſon de ce qu'ici l'expérience vérifie avec tant d'évidence, & que nous examinions comment cette *inquiétude* opere toute ſeule ſur la volonté, & la détermine à prendre tel ou tel parti, nous trouverons, que comme nous ne ſommes capables que d'une ſeule détermination de la volonté vers une ſeule action à la fois, l'*inquiétude* préſente qui nous preſſe, détermine naturellement la volonté en vuë de ce bonheur auquel nous tendons tous dans toutes nos actions. Car tant que nous ſommes tourmentés de quelque *inquiétude*, nous ne pouvons nous croire heureux ou dans le chemin du bonheur, parce que chacun regarde la douleur & l'in-

CHAP. XXI.

l'*inquiétude** comme des choſes incompatibles avec la félicité ; & qui plus eſt, on en eſt convaincu par le propre ſentiment de la douleur qui nous ôte même le goût des biens que nous poſſédons actuellement ; car une petite douleur ſuffit pour corrompre tous les plaiſirs dont nous jouïſſons. Par conſéquent ce qui détermine inceſſamment le choix de notre volonté à l'action ſuivante, ſera toujours l'éloignement de la douleur, tandis que nous en ſentons quelque atteinte, cet éloignement étant le premier degré vers le bonheur, & ſans lequel nous n'y ſçaurions jamais parvenir.

* *Uneaſineſſ.*

Parce que c'eſt la ſeule choſe qui nous eſt préſente.

§. 37. Une autre raiſon pourquoi l'on peut dire que l'*inquiétude* détermine ſeule la volonté, c'eſt qu'il n'y a que cela de préſent à l'eſprit, & que c'eſt contre la nature des choſes que ce qui eſt abſent opere où il n'eſt pas. On dira peut-être, qu'un bien abſent peut être offert à l'eſprit par voye de contemplation, & y être comme préſent. Il eſt vrai que l'idée d'un bien abſent peut être dans l'eſprit, & y être conſiderée comme préſente : cela eſt inconteſtable. Mais rien ne peut être dans l'eſprit comme un bien préſent,

en

en ſorte qu'il ſoit capable de contre-balancer l'éloignement de quelqu'*inquiétude* dont nous ſommes actuellement tourmentés, que lorſque ce bien excite actuellement quelque deſir en nous : & l'*inquiétude* cauſée par ce *deſir* eſt juſtement ce qui prévaut pour déterminer la volonté. Juſques-là, l'idée d'un bien quel qu'il ſoit, ſuppoſée dans l'eſprit, n'y eſt, tout ainſi que d'autres idées, que comme l'objet d'une ſimple ſpéculation tout-à-fait inactive, qui n'opere nullement ſur la volonté & n'a aucune force pour nous mettre en mouvement, dequoi je dirai la raiſon tout à l'heure. En effet, combien y a-t-il de gens à qui l'on a repréſenté les joyes indicibles du Paradis par de vives peintures qu'ils reconnoiſſent poſſibles & probables, qui cependant ſe contenteroient volontiers de la félicité dont ils jouïſſent dans ce monde ? C'eſt que les *inquiétudes* de leurs préſens deſirs venant à prendre le deſſus & à ſe porter rapidement vers les plaiſirs de cette vie, déterminent, chacune à ſon tour, leurs *volontés* à rechercher ces plaiſirs : & pendant tout ce temps-là ils ne font pas un ſeul pas, ils ne ſont portés par

aucun

CHAP. XXI.

aucun deſir vers les biens de l'autre vie, quelque excellens qu'ils ſe les figurent.

Parce que tous ceux qui reconnoiſſent la poſſibilité d'un bonheur après cette vie, ne le recherchent pas.

§. 38 Si la *volonté* étoit déterminée par la vuë du bien, ſelon qu'il paroît plus ou moins important à l'entendement lorſqu'il vient à le contempler, ce qui eſt le cas où ſe trouve tout bien abſent, par rapport à nous; ſi dis-je, la volonté s'y portoit & y étoit entraînée par la conſidération du plus ou du moins d'excellence, comme on le ſuppoſe ordinairement, je ne vois pas que la volonté pût jamais perdre de vuë les délices éternelles & infinies du Paradis, lorſque l'eſprit les auroit une fois contemplées & conſiderées comme poſſibles. Car ſuppoſé, comme on croit communément, que tout bien abſent propoſé & repréſenté à l'eſprit, détermine par cela ſeul la volonté, & nous mette en action par même moyen: comme tout bien abſent eſt ſeulement poſſible, & non infailliblement aſſuré, il s'enſuivroit inévitablement de-là, que le bien poſſible qui ſeroit infiniment plus excellent que tout autre bien, devroit déterminer conſtamment la volonté par rapport à toutes les actions ſucceſſives qui

qui dépendent de ſa direction, & qu'ainſi nous devrions conſtamment porter nos pas vers le Ciel, ſans nous arrêter jamais, ou nous déterminer ailleurs, puiſque l'état d'une éternelle félicité après cette vie eſt infiniment plus conſidérable que l'eſperance d'acquerir des richeſſes, des honneurs, ou quelque autre bien dont nous puiſſions nous propoſer la jouïſſance dans ce monde, quand bien la poſſeſſion de ces derniers biens nous paroîtroit plus probable. Car rien de ce qui eſt à venir, n'eſt encore poſſédé : & par conſéquent nous pouvons être trompés dans l'attente même de ces biens. Si donc il étoit vrai que le plus grand bien, offert à l'eſprit, déterminât en même-temps la volonté, un bien auſſi excellent que celui qu'on attend après cette vie, nous étant une fois propoſé, ne pourroit que s'emparer entiérement de la volonté & l'attacher fortement à la recherche de ce bien infiniment excellent, ſans lui permettre jamais de s'en éloigner. Car comme la volonté gouverne & dirige les penſées auſſi-bien que les autres actions, elle fixeroit l'eſprit à la contemplation de ce bien, s'il étoit vrai qu'elle fut néceſſaire-

CHAP. XXI.

CHAP. XXI.

ceſſairement déterminée vers ce que l'eſprit conſidere & enviſage comme le plus grand bien.

On ne néglige pourtant jamais une grande *inquiétude.*

Tel ſeroit, en ce cas-là, l'état de l'ame, & la pente réguliére de la volonté dans toutes ſes déterminations. Mais c'eſt ce qui ne paroît pas fort clairement par l'expérience ; puiſqu'au contraire nous négligeons ſouvent ce bien, qui de notre propre aveu, eſt infiniment au-deſſus de tous les autres biens, pour ſatisfaire des deſirs inquiets qui nous portent ſucceſſivement à de pures bagatelles. Mais quoique ce ſouverain bien que nous reconnoiſſons d'une durée éternelle & d'une excellence indicible, & dont même notre eſprit a quelquefois été touché, ne fixe pas pour toujours notre volonté, nous voyons pourtant qu'une grande & violente *inquiétude* s'étant une fois emparée de la *volonté*, ne lui donne aucun répit ; ce qui peut nous convaincre que c'eſt ce ſentiment-là qui détermine la *volonté*. Ainſi quelque véhémente douleur du corps, l'indomptable paſſion d'un homme fortement amoureux, ou un impatient deſir de vengeance arrêtent & fixent entierement la *volonté* ; & la volonté ainſi

ainſi déterminée ne permet jamais à l'entendement de perdre ſon objet de vuë ; mais toutes les penſées de l'eſprit & toutes les puiſſances du corps ſont portées ſans interruption de ce côté-là par la détermination de la *volonté*, que cette violente *inquiétude* met en action pendant tout le temps qu'elle dure. D'où il paroît évidemment, ce me ſemble, que la volonté, ou la puiſſance que nous avons de nous porter à une certaine action préférablement à toute autre, eſt déterminée en nous par ce que j'appelle *inquiétude* ; ſur quoi je ſouhaite que chacun éxamine en ſoi-même ſi cela n'eſt point ainſi. CHAP. XXI.

§. 39. Juſqu'ici je me ſuis particulierement attaché à conſiderer l'*inquiétude* qui naît du *deſir*, comme ce qui détermine la *volonté* ; parce que ç'en eſt le principal & le plus ſenſible reſſort. En effet, il arrive rarement que la volonté nous pouſſe à quelque action, ou qu'aucune action volontaire ſoit produite en nous, ſans que quelque deſir l'accompagne ; & c'eſt-là, je penſe, la raiſon pourquoi la *volonté* & le *deſir* ſont ſi ſouvent confondus enſemble. Cependant il ne faut pas

Le Deſir accompagne toute *inquiétude*.

CHAP. XXI.

regarder l'*inquiétude* qui fait partie, ou qui eſt du moins une ſuite de la plûpart des autres paſſions, comme entiérement excluë dans ce cas. Car la *haine*, la *crainte*, la *colere*, l'*envie*, la *honte*, &c. ont chacune leurs *inquiétudes*, & par-là opérent ſur la *volonté*. Je doute que dans la vie & dans la pratique, aucune de ces paſſions éxiſte toute ſeule dans une entiere ſimplicité, ſans être mêlée avec d'autres, quoique dans le diſcours & dans nos réfléxions nous ne nommions & ne conſiderions que celle qui agit avec plus de force, & qui éclate le plus par rapport à l'état préſent de l'ame. Je crois même qu'on auroit de la peine à trouver quelque paſſion qui ne ſoit accompagnée de *deſir*. Du reſte je ſuis aſsûré que par-tout où il y a de l'*inquiétude*, il y a du deſir; car nous deſirons inceſſamment le bonheur; & autant que nous ſentons d'*inquiétude*, il eſt certain que c'eſt autant de bonheur qui nous manque, ſelon notre propre opinion, dans quelque état ou condition que nous ſoyons d'ailleurs. Et comme (1) notre éternité ne dépend pas du moment

(1) Je ne ſuis pas trop aſſûré d'avoir attrapé ici le ſens

moment préſent où nous éxiſtons, nous portons notre vûe au-delà du temps préſent, quels que ſoient les plaiſirs dont nous jouïſſons actuellement; & le deſir accompagnant ces regards anticipés ſur l'avenir, entraîne toujours la volonté à ſa ſuite. Deſorte qu'au milieu même de la *joye*, ce qui ſoûtient l'action d'où dépend le plaiſir préſent, c'eſt le deſir de continuer ce plaiſir, & la crainte d'en être privé: & toutes les fois qu'une plus grande *inquiétude* que celle-là, vient à s'emparer de l'eſprit, elle détermine auſſi-tôt la volonté à quelque nouvelle action; & le plaiſir préſent eſt négligé.

CHAP. XXI.

§. 40. Mais comme dans ce monde nous ſommes aſſiégés de diverſes *inquiétudes* & diſtraits par différens deſirs, ce qui ſe préſente naturellement à re-

L'*inquiétude* de la plus preſſante détermine naturellement la volonté.

ſens de Mr. Locke, quoiqu'il ait entendu lire cet endroit de ma Traduction ſans y trouver à redire. Il y a dans l'Anglois *The preſent moment not being our æternity:* Expreſſion fort extraordinaire, qui renduë mot pour mot, veut dire, *Le moment préſent n'étant pas notre Eternité.* Il me ſemble que le mot d'*éternité* n'eſt pas fort Philoſophique en cet endroit. Peut-être que tout ce que Mr. Locke a voulu dire ici, c'eſt que *la Durée de notre Etat n'eſt pas meſurée ou déterminée par le moment préſent de notre éxiſtence.* C'eſt du moins le ſeul ſens raiſonnable que je puis donner à ces paroles pour les accorder avec ce qui vient immédiatement après.

CHAP. XXI.

à rechercher après cela, c'eſt *laquelle de ces* inquiétudes *eſt la premiere à déterminer la volonté à l'action ſuivante ?* A quoi l'on peut répondre, qu'ordinairement c'eſt la plus preſſante de toutes celles dont on croit être alors en état de pouvoir ſe délivrer. Car la *volonté* étant cette puiſſance que nous avons de diriger nos *facultés opératives* à quelque action pour une certaine fin, elle ne peut être muë vers une choſe dans le temps même que nous jugeons ne pouvoir abſolument point l'obtenir. Autrement, ce ſeroit ſuppoſer qu'un être intelligent agiroit de deſſein formé pour une certaine fin dans la ſeule vûe de perdre ſa peine ; car agir pour ce qu'on juge ne pouvoir nullement obtenir, n'emporte préciſement autre choſe. C'eſt pour cela auſſi que de fort grandes *inquiétudes* n'éxcitent pas la volonté, quand on les juge incurables. On ne fait en ce cas-là aucun effort pour s'en délivrer. Mais celles-là exceptées, l'*inquiétude* la plus conſiderable & la plus preſſante que nous ſentons actuellement, eſt ce qui d'ordinaire détermine ſucceſſivement la *volonté*, dans cette ſuite d'actions volontaires dont notre vie eſt compoſée.

La

La plus grande *inquiétude* actuellement préſente, c'eſt ce qui nous pouſſe à agir, c'eſt l'aiguillon qu'on ſent conſtamment, & qui pour l'ordinaire détermine la volonté au choix de l'action immédiatement ſuivante. Car nous devons toujours avoir ceci devant les yeux : Que le propre & le ſeul objet de la *volonté* c'eſt quelqu'une de nos actions, & rien autre choſe. Et en effet par notre *volition* nous ne produiſons autre choſe que quelque action qui eſt en notre puiſſance. C'eſt à quoi notre *volonté* ſe termine, ſans aller plus loin. CHAP. XXI.

§. 41. Si l'on demande, outre cela, *Ce que c'eſt qui excite le deſir :* je réponds que c'eſt le *bonheur*, & rien autre choſe. Le *bonheur* & la *miſere* ſont des noms de deux extremités dont les dernieres bornes nous ſont inconnuës : * *C'eſt ce que l'œil n'a point vû, que l'oreille n'a point entendu, & que le cœur de l'homme n'a jamais compris.* Mais il ſe fait en nous de vives impreſſions de l'un & de l'autre, par différentes eſpeces de ſatisfaction & de joye, de tourment & de chagrin, que je comprendrai, pour abbréger, ſous le nom de *plaiſir* & de *douleur*, qui con- Tous les hommes deſirent le Bonheur. * 1. Cor. II. 9.

CHAP. XXI.

viennent, l'un & l'autre à l'eſprit auſſi-bien qu'au corps, ou qui, pour parler éxactement, n'appartiennent qu'à l'eſprit, quoique tantôt ils prennent leur origine dans l'eſprit à l'occaſion de certaines penſées, & tantôt dans le corps à l'occaſion de certaines modifications du mouvement.

Ce que c'eſt que le Bonheur.

§. 42. Ainſi, le *bonheur*, pris dans toute ſon étenduë, eſt le plus grand plaiſir dont nous ſoyons capables, comme la *miſére*, conſiderée dans la même étenduë, eſt la plus grande douleur que nous puiſſions reſſentir; & le plus bas degré de ce qu'on peut appeller bonheur, c'eſt cet état, où délivré de toute douleur on jouït d'une telle meſure de plaiſir préſent, qu'on ne ſçauroit être content avec moins. Or parce que c'eſt l'impreſſion de certains objets ſur nos eſprits ou ſur nos corps qui produit en nous le plaiſir ou la douleur, en différens degrés; nous appellons *bien*, tout ce qui eſt propre à produire en nous du plaiſir, & au contraire nous appellons *mal*, ce qui eſt propre à produire en nous de la douleur: & nous ne les nommons ainſi qu'à cauſe de l'*aptitude* que ces choſes ont à nous cauſer du plaiſir ou

ou de la douleur, en quoi conſiſte notre *bonheur* & notre *miſère*. Du reſte, quoique ce qui eſt propre à produire quelque degré de plaiſir ſoit *bon* en lui-même, & que ce qui eſt propre à produire quelque degré de douleur ſoit *mauvais*; cependant il arrive ſouvent que nous ne le nommons pas ainſi, lorſque l'un ou l'autre de ces biens ou de ces maux ſe trouvent en concurrence avec un plus grand bien ou un plus grand mal; car alors on donne avec raiſon la préférence à ce qui a plus de degrés de bien, ou moins de degrés de mal. Deſorte qu'à juger éxactement de ce que nous appellons *bien* & *mal*, on trouvera qu'il conſiſte pour la plûpart en idées de comparaiſon; car la cauſe de chaque diminution de douleur, auſſi-bien que de chaque augmentation de plaiſir, participe de la nature du *bien*, & au contraire, on regarde comme *mal* la cauſe de chaque augmentation de douleur, & de chaque diminution de plaiſir. CHAP. XXI.

§. 43. Quoique ce ſoit-là ce qu'on nomme *bien* & *mal*, & que tout bien ſoit le propre objet du deſir en général, cependant tout bien, celui-là

Chap. XXI.

même qu'on voit & qu'on reconnoît être tel, n'émeut pas néceſſairement le deſir de chaque homme en particulier : mais ſeulement chacun deſire tout autant de ce bien, qu'il regarde comme faiſant une partie néceſſaire de ſon bonheur. Tous les autres biens, quelque grands qu'ils ſoient, réellement ou en apparence, n'excitent point les deſirs d'un homme qui dans la diſpoſition préſente de ſon eſprit ne les conſidere pas comme faiſant partie du bonheur dont il peut ſe contenter. Le bonheur conſideré dans cette vuë, eſt le but auquel chaque homme viſe conſtamment & ſans aucune interruption ; & tout ce qui en fait partie, eſt l'objet de ſes *deſirs*. Mais en même temps il peut regarder d'un œil indifférent d'autres choſes qu'il reconnoît bonnes en elles-mêmes. Il peut, dis-je, ne les point deſirer, les négliger, & reſter ſatisfait, ſans en avoir la jouïſſance. Il n'y a perſonne, je penſe, qui ſoit aſſez deſtitué de ſens pour nier qu'il n'y ait du plaiſir dans la connoiſſance de la vérité ; & quant aux plaiſirs des ſens, ils ont trop de Sectateurs pour qu'on puiſſe mettre en queſtion ſi les hommes les aiment

aiment ou non. Cela étant, ſuppoſons qu'un homme mette ſon contentement dans la jouïſſance des plaiſirs ſenſuels, & un autre dans les charmes de la ſcience; quoique l'un des deux ne puiſſe nier qu'il n'y ait du plaiſir dans ce que l'autre recherche; cependant comme nul des deux ne fait conſiſter une partie de ſon bonheur dans ce qui plaît à l'autre, l'un ne deſire point ce que l'autre aime paſſionnément, mais chacun eſt content ſans jouïr de ce que l'autre poſſede; & parconſéquent, ſa volonté n'eſt point déterminée à le rechercher. Cependant, ſi l'homme d'étude vient à être preſſé de la faim & de la ſoif, quoique ſa volonté n'ait jamais été déterminée à chercher la bonne chere, les ſauſſes piquantes ou les vins délicieux, par le goût agréable qu'il y ait trouvé, il eſt d'abord déterminé à manger & à boire, par *l'inquiétude* que lui cauſent la faim & la ſoif; & il ſe repaît, quoique peut-être avec beaucoup d'indifférence, du premier mets propre à le nourrir, qu'il rencontre. L'Epicurien, d'un autre côté, ſe donne tout entier à l'étude, lorſque la honte de paſſer pour ignorant, ou le deſir de ſe faire eſti-

CHAP. XXI.

CHAP. XXI.

mer de ſa Maîtreſſe, peuvent lui faire regarder avec *inquiétude* le défaut de connoiſſance. Ainſi avec quelque ardeur & quelque perſévérance que les hommes courent après le bonheur, ils peuvent avoir une idée claire d'un bien, excellent en ſoi-même, & qu'ils reconnoiſſent pour tel, ſans s'y intéreſſer, ou y être aucunement ſenſibles; ils croyent pouvoir être heureux ſans lui. Il n'en eſt pas de même de la douleur. Elle intéreſſe tous les hommes, car ils ne ſçauroient ſentir aucune *inquiétude* ſans en être émus. Il s'enſuit de-là que le manque de tout ce qu'ils jugent néceſſaire à leur bonheur, les rendant * *inquiets*, un bien ne paroît pas plutôt faire partie de leur bonheur, qu'ils commencent à le deſirer.

* *Uneaſie*, c'eſt-à-dire, *non à leur aiſe*, s'il étoit permis de parler ainſi, ou *méſaiſes*, comme on a parlé autrefois.

Pourquoi l'on ne deſire pas toujours le plus grand Bien.

§. 44. Je crois donc que chacun peut obſerver en ſoi-même & dans les autres, que *le plus grand bien viſible n'excite pas toujours les deſirs des hommes à proportion de l'excellence qu'il paroît avoir & qu'on y reconnoît*, quoique la moindre petite incommodité nous touche, & nous diſpoſe actuellement à tacher de nous en délivrer. La raiſon de cela ſe déduit évidemment de la

la nature même de notre *bonheur* & de notre *miſere*. Toute douleur actuelle, quelle qu'elle ſoit, fait partie de notre *miſere* préſente ; mais tout bien abſent n'eſt pas conſideré comme faiſant en tout temps une partie néceſſaire de notre préſent *bonheur* ; ni ſon abſence non-plus comme faiſant une partie de notre *miſere*. Si cela étoit, nous ſerions conſtamment & infiniment miſérables, parce qu'il y a une infinité de degrés de bonheur dont nous ne jouiſſons point. C'eſt pourquoi toute *inquiétude* étant écartée, une portion médiocre de *bien* ſuffit pour donner aux hommes une ſatisfaction préſente ; deſorte que peu de degré de plaiſirs ordinaires qui ſe ſuccédent les uns aux autres, compoſent une félicité qui peut fort bien les ſatisfaire. Sans cela, il ne pourroit point y avoir de lieu à ces actions indifférentes & viſiblement frivoles, auſquelles notre volonté ſe trouve ſouvent déterminée juſqu'à y conſumer volontairement une bonne partie de notre vie. Ce relâchement, dis-je, ne ſçauroit s'accorder en aucune maniere avec une conſtante détermination de la volonté ou du deſir vers le

CHAP. XXI.

CHAP. XXI.

plus grand bien apparent. C'eſt dequoi il eſt aiſé de ſe convaincre ; & il y a fort peu de gens, à mon avis, qui ayent beſoin d'aller bien loin de chez eux pour en être perſuadés. En effet, il n'y a pas beaucoup de perſonnes ici-bas, dont le bonheur parvienne à un tel point de perfection qu'il leur fourniſſe une ſuite conſtante de plaiſirs médiocres ſans aucun mélange d'*inquiétude* ; & cependant, ils ſeroient bien aiſes de demeurer toujours dans ce monde, quoiqu'ils ne puiſſent nier qu'il eſt poſſible qu'il y aura, après cette vie, un état éternellement heureux & infiniment plus excellent que tous les biens dont on peut jouïr ſur la terre. Ils ne ſçauroient même s'empêcher de voir, que cet état eſt plus poſſible que l'acquiſition & la conſervation de cette petite portion d'honneurs, de richeſſes ou de plaiſirs, après quoi ils ſoupirent, & qui leur fait négliger cette éternelle félicité. Mais quoiqu'ils voyent diſtinctement cette différence, & qu'ils ſoient perſuadés de la poſſibilité d'un bonheur parfait, certain, & durable dans un état à venir, & convaincus évidemment qu'ils ne peuvent s'en aſſurer

CHAP. XXI.

aſſurer ici-bas la poſſeſſion, tandis qu'ils bornent leur félicité à quelque petit plaiſir, ou à ce qui regarde uniquement cette vie, & qu'ils excluent les délices du Paradis du rang des choſes qui doivent faire une partie néceſſaire de leur bonheur; cependant leurs deſirs ne ſont point émus par ce plus grand bien apparent, ni leurs volontés déterminées à aucune action ou à aucun effort qui tende à le leur faire obtenir.

Pourquoi le plus grand Bien n'émeut pas la volonté, lorſqu'il n'eſt pas deſiré.

§. 45. Les néceſſités ordinaires de la vie, en rempliſſent une grande partie par les *inquiétudes* de la *faim*, de la *ſoif*, du *chaud*, du *froid*, de la *laſſitude* cauſée par le travail, de l'*envie de dormir*, &c. leſquelles reviennent conſtamment à certains temps. Que ſi, outre les maux d'accident, nous joignons à cela les *inquiétudes* chimériques, (comme la démangeaiſon d'acquerir des *honneurs*, du *crédit*, ou des *richeſſes*, &c.) que la mode, l'exemple ou l'éducation nous rendent habituelles, & mille autres deſirs irréguliers qui nous ſont devenus naturels par la coûtume, nous trouverons qu'il n'y a qu'une très-petite portion de notre vie qui ſoit aſſez exempte de ces

CHAP. XXI.

ces ſortes d'*inquiétudes* pour nous laiſſer en liberté d'être attirés par un bien abſent plus éloigné. Nous ſommes rarement dans une entiere *quiétude*, & aſſez dégagés de la ſollicitation des deſirs naturels ou artificiels ; deſorte que les *inquiétudes* qui ſe ſuccédent conſtamment en nous, & qui émanent de ce fonds que nos beſoins naturels ou nos habitudes ont ſi fort groſſi, ſe ſaiſiſſant par tout de la volonté, nous n'avons pas plutôt terminé l'action à laquelle nous avons été engagés par une détermination particuliere de la volonté, qu'une autre *inquiétude* eſt prête à nous mettre en œuvre, ſi j'oſe m'exprimer ainſi. Car comme c'eſt en éloignant les maux que nous ſentons & dont nous ſommes actuellement tourmentés, que nous nous délivrons de la miſere ; & que c'eſt-là par conſéquent, la premiere choſe qu'il faut faire pour parvenir au bonheur ; il arrive de-là, qu'un bien abſent, auquel nous penſons, que nous reconnoiſſons pour un vrai bien, & qui nous paroît tel actuellement, mais dont l'abſence ne fait pas partie de notre miſere, s'éloigne inſenſiblement de notre eſprit pour

pour faire place au ſoin d'écarter les *inquiétudes* actuelles que nous ſentons, juſqu'à ce que venant à contempler de nouveau ce bien comme il le mérite, cette contemplation l'ait, pour ainſi dire, approché plus près de notre eſprit, nous en ait donné quelque goût, & nous ait inſpiré quelque deſir, qui commençant dès-lors à faire partie de notre préſente *inquiétude*, ſe trouve comme de niveau avec nos autres deſirs; & à ſon tour détermine effectivement notre volonté, à proportion de ſa véhémence, & de l'impreſſion qu'il fait ſur nous. CHAP. XXI.

§. 46. Ainſi en conſidérant & éxaminant comme il faut, quelque bien que ce ſoit qui nous eſt propoſé, il eſt en notre puiſſance d'exciter nos deſirs d'une maniere proportionnée à l'excellence de ce bien, qui par-là peut en temps & lieu opérer ſur notre volonté & devenir actuellement l'objet de nos recherches. Car un bien, pour grand qu'on le reconnoiſſe, n'affecte point notre volonté, qu'il n'ait excité dans notre eſprit des deſirs qui font que nous ne pouvons plus en être privés ſans *inquiétude*. Avant cela, nous ne ſommes point dans la ſphére de

Deux conſidérations excitent le deſir en nous.

Chap. XXI.

de ſon activité, notre volonté n'étant ſoûmiſe qu'à la détermination des *inquiétudes* qui ſe trouvent actuellement en nous, & qui, tant qu'elles y ſubſiſtent, ne ceſſent de nous preſſer, & de fournir à la volonté le ſujet de ſa prochaine détermination, l'incertitude (lorſqu'il s'en trouve dans l'eſprit) ſe réduiſant uniquement à ſçavoir, quel deſir doit être le premier ſatisfait, quelle *inquiétude* doit être la premiere éloignée. De-là vient qu'auſſi long-temps qu'il reſte dans l'eſprit quelqu'*inquiétude*, quelque deſir particulier, il n'y a aucun bien, conſideré ſimplement comme tel, qui ait lieu d'affecter la volonté, ou de la déterminer en aucune maniere, parceque, comme nous avons déja dit, le premier pas que nous faiſons vers le bonheur tendant à nous délivrer entierement de la miſere, & d'en éloigner tout ſentiment, la volonté n'a pas le loiſir de viſer à autre choſe, juſqu'à ce que chaque *inquiétude* que nous ſentons, ſoit parfaitement diſſipée: & vu la multitude de beſoins & de deſirs dont nous ſommes comme aſſiégés dans l'état d'imperfection ou nous vivons, il n'y a pas apparence que dans

dans ce monde nous nous trouvions jamais entierement libres à cet égard.

CHAP. XXI.

§. 47. Comme donc il ſe rencontre en nous un grand nombre d'*inquiétudes* qui nous preſſent ſans ceſſe, & qui ſont toujours en état de déterminer la volonté, il eſt naturel, comme j'ai déja dit, que celle qui eſt la plus conſidérable & la plus véhémente, détermine la *volonté* à l'action prochaine. C'eſt-là en effet ce qui arrive pour l'ordinaire, mais non pas toujours. Car l'ame ayant le pouvoir de ſuſpendre l'accompliſſement de quelqu'un de ſes deſirs, comme il paroît évidemment par l'expérience, elle eſt, par conſéquent, en liberté de les conſiderer tous l'un après l'autre, d'en éxaminer les objets, de les obſerver de tous côtés, & de les comparer les uns avec les autres. C'eſt en cela que conſiſte la liberté de l'homme; & c'eſt du mauvais uſage qu'il en fait que procéde toute cette diverſité d'égaremens, d'erreurs, & de fautes où nous nous précipitons dans la conduite de notre vie & dans la recherche que nous faiſons du bonheur, lorſque nous déterminons trop promptement notre volonté & que nous nous engageons.

La puiſſance que nous avons de ſuſpendre chacun de nos deſirs, nous fournit le moyen d'éxaminer, avant que de nous déterminer à agir.

Chap. XXI.

gageons trop tôt à agir, avant que d'avoir bien éxaminé quel parti nous devons prendre. Pour prévenir cet inconvenient, nous avons la puiſſance de ſuſpendre l'éxécution de tel ou tel deſir, comme chacun le peut éprouver tous les jours en ſoi-même. C'eſt-là, ce me ſemble, la ſource de toute liberté; & c'eſt en quoi conſiſte, ſi je ne me trompe, ce que nous nommons, quoiqu'improprement, à mon avis, *libre arbitre.* Car en ſuſpendant ainſi nos deſirs avant que la volonté ſoit déterminée à agir, & que l'action qui ſuit cette détermination ſoit faite, nous avons, durant tout ce temps-là, la commodité d'éxaminer, de conſiderer, & de juger quel bien ou quel mal il y a dans ce que nous allons faire; & lorſque nous avons jugé après un legitime éxamen, nous avons fait tout ce que nous pouvons ou devons faire en vuë de notre bonheur : après quoi, ce n'eſt plus notre faute de deſirer, de vouloir, & d'agir conformément au dernier réſultat d'un ſincere éxamen: c'eſt plutôt une perfection de notre nature.

Etre déterminé par ſon propre

§. 48. bien-loin que ce ſoit-là ce qui reſtraint ou abbrége la liberté, c'eſt

CHAP. XXI.

c'eſt ce qui en fait l'utilité & la perfection. C'eſt-là, dis-je, la fin & le véritable uſage de la liberté, au-lieu d'en être la diminution : & plus nous ſommes éloignés de nous déterminer de cette maniére, plus nous ſommes près de la miſere & de l'eſclavage. En effet, ſuppoſez dans l'eſprit une parfaite & abſoluë indifférence qui ne puiſſe être déterminée par le dernier jugement qu'il fait du bien & du mal dont il croit que ſon choix doit être ſuivi : une telle indifférence ſeroit ſi éloignée d'être une belle & avantageuſe qualité dans une nature intelligente, que ce ſeroit un état auſſi imparfait que celui où ſe trouveroit cette même nature, ſi elle n'avoit pas l'indifférence d'agir ou de ne pas agir, juſqu'à ce qu'elle fût déterminée par ſa volonté. Un homme eſt en liberté de porter ſa main ſur ſa tête, ou de la laiſſer en repos, il eſt parfaitement indifférent à l'égard de l'une & de l'autre de ces choſes ; & ce ſeroit une imperfection en lui, ſi ce pouvoir lui manquoit, s'il étoit privé de cette indifférence. Mais ſa condition ſeroit auſſi imparfaite, s'il avoit la même indifférence, ſoit qu'il voulût lever,

Jugement, n'eſt pas une choſe qui détruiſe la Liberté.

CHAP. XXI.

lever ſa main, ou la laiſſer en repos, lorſqu'il voudroit défendre ſa tête ou ſes yeux d'un coup dont il ſe verroit prêt d'être frappé. C'eſt donc une auſſi grande perfection, que le deſir ou la puiſſance de préférer une choſe à l'autre ſoit déterminée par le bien, qu'il eſt avantageux que la puiſſance d'agir ſoit déterminée par la volonté : & plus cette détermination eſt fondée ſur de bonnes raiſons, plus cette perfection eſt grande. Bien-plus : ſi nous étions déterminés par autre choſe, que par le dernier réſultat de notre eſprit, en vertu du Jugement que nous avons fait du bien ou du mal attaché à une certaine action, nous ne ſerions point libres. Comme le vrai but de notre liberté eſt que nous puiſſions obtenir le bien que nous choiſiſſons, chaque homme eſt par cela même dans la néceſſité, en vertu de ſa propre conſtitution, & en qualité d'être intelligent, de ſe déterminer à vouloir ce que ſes propres penſées & ſon Jugement lui repréſentent pour lors comme la meilleure choſe qu'il puiſſe faire : ſans quoi il ſeroit ſoumis à la détermination de quelqu'autre que de lui-même, & par conſéquent privé de liberté.

liberté. Et nier que la volonté d'un homme ſuive ſon Jugement dans chaque détermination particuliere, c'eſt dire qu'un homme veut & agit pour une fin qu'il ne voudroit pas obtenir, dans le temps même qu'il veut cette fin, & qu'il agit dans le deſſein de l'obtenir. Car ſi dans ce temps-là il la préfére en lui-même à toute autre choſe, il eſt viſible qu'il la juge alors la meilleure, & qu'il voudroit l'obtenir préférablement à toute autre, à moins qu'il ne puiſſe l'obtenir & ne pas l'obtenir, la vouloir & ne pas la vouloir en même temps : contradiction trop manifeſte pour pouvoir être admiſe.

Chap. XXI.

§. 49. Si nous jettons les yeux ſur ces *Etres ſupérieurs* qui ſont au-deſſus de nous & qui jouïſſent d'une parfaite félicité, nous aurons ſujet de croire *qu'ils ſont plus fortement déterminés au choix du bien, que nous* ; & cependant nous n'avons pas raiſon de nous figurer qu'ils ſoient moins heureux ou moins libres que nous. Et s'il convenoit à de pauvres créatures bornées comme nous ſommes, de juger de ce que pourroit faire une Sageſſe & une Bonté infinies, je crois que nous pourrions

Les Agens les plus libres ſont déterminés de cette maniére.

Chap. XXI.

rions dire, que Dieu lui-même ne ſçauroit choiſir ce qui n'eſt pas bon, & que la liberté de cet Etre tout-puiſſant ne l'empêche pas d'être déterminé par ce qui eſt le meilleur.

Une conſtante détermination vers le bonheur ne diminue point la Liberté.

§. 50. Mais pour faire connoître éxactement en quoi conſiſte l'erreur où l'on tombe ſur cet article particulier de la liberté, je demande s'il y a quelqu'un qui voulût être imbécille, par la raiſon qu'un imbécille eſt moins déterminé par de ſages réfléxions, qu'un homme de bon ſens ? Donner le nom de *liberté* au pouvoir de faire le fou & de ſe rendre le jouet de la honte & de la miſere, n'eſt ce pas ravaler un ſi beau nom. Si la liberté conſiſte à ſecouer le joug de la raiſon & à n'être point ſoumis à la néceſſité d'éxaminer & de juger, par où nous ſommes empêchés de choiſir ou de faire ce qui eſt le pire ; ſi c'eſt-là, dis-je, la véritable liberté, les fous & les inſenſés ſeront les ſeuls libres. Mais je ne crois pas, que pour l'amour d'une telle liberté perſonne voulut être fou, hormis ceux qui le ſont déja. Perſonne je penſe, ne regarde le deſir conſtant d'être heureux, & la néceſſité qui nous eſt impoſée d'agir en vuë du bonheur, comme

comme une diminution de ſa liberté, ou dumoins comme une diminution dont il s'aviſe de ſe plaindre. Dieu lui-même eſt ſoumis à la néceſſité d'être heureux : & plus un être intelligent eſt dans une telle néceſſité, plus il approche d'une perfection & d'une félicité infinie. Afin que dans l'état d'ignorance où nous nous trouvons, nous puiſſions éviter de nous méprendre dans le chemin du véritable bonheur, foibles comme nous ſommes & d'un eſprit extrêmement borné, nous avons le pouvoir de ſuſpendre chaque deſir particulier qui s'excite en nous, & d'empêcher qu'il ne détermine la volonté & ne nous porte à agir. Ainſi, *ſuſpendre* un deſir particulier, c'eſt comme *s'arrêter* où l'on n'eſt pas aſſez bien aſſuré du chemin. *Examiner*, c'eſt *conſulter un guide* ; & *Déterminer* ſa volonté après un ſolide éxamen, c'eſt *ſuivre la direction de ce guide* : & celui qui *a le pouvoir d'agir ou de ne pas agir ſelon qu'il eſt dirigé par une telle détermination*, eſt un *agent libre* ; & cette détermination ne diminue en aucune maniere ce pouvoir, en quoi conſiſte la liberté. Un priſonnier dont les chaînes viennent à ſe détacher & à qui les portes

CHAP. XXI.

Chap. XXI.

tes de la priſon ſont ouvertes, eſt parfaitement en liberté, parce qu'il peut s'en aller ou demeurer ſelon qu'il le trouve à propos, quoiqu'il puiſſe être déterminé à demeurer, par l'obſcurité de la nuit, ou par le mauvais temps, ou faute d'autre logis où il pût ſe retirer. Il ne ceſſe point d'être libre, quoique le deſir de quelque commodité qu'il peut avoir en priſon, l'engage à y reſter, & détermine abſolument ſon choix de ce côté-là.

La Néceſſité de rechercher le véritable Bonheur eſt le fondement de la Liberté.

§. 51. Comme donc la plus haute perfection d'un être intelligent conſiſte à s'appliquer ſoigneuſement & conſtamment à la recherche du véritable & ſolide bonheur, de même le ſoin que nous devons avoir, de ne pas prendre pour une félicité réelle celle qui n'eſt qu'imaginaire, eſt le fondement néceſſaire de notre liberté. Plus nous ſommes liés à la recherche invariable du bonheur en général qui eſt notre plus grand bien, & qui comme tel ne ceſſe jamais d'être l'objet de nos deſirs, plus notre volonté ſe trouve dégagée de la néceſſité d'être déterminée à aucune action particuliere & de complaire au deſir qui nous porte vers quelque bien particulier qui nous paroît

paroît alors le plus important, juſqu'à ce que nous avons éxaminé avec toute l'application néceſſaire, ſi effectivement ce bien particulier ſe rapporte ou s'oppoſe à notre véritable bonheur. Et ainſi juſqu'à ce que par cette recherche nous ſoyons autant inſtruits que l'importance de la matiere & la nature de la choſe l'éxigent, nous ſommes obligés de ſuſpendre la ſatisfaction de nos deſirs dans chaque cas particulier, & cela par la néceſſité qui nous eſt impoſée de préférer & de rechercher le véritable bonheur comme notre plus grand bien. CHAP. XXI.

§. 52. C'eſt ici le pivot ſur lequel roule toute la liberté des êtres intelligens dans les continuels efforts qu'ils employent pour arriver à la véritable félicité, & dans la vigoureuſe & conſtante recherche qu'ils en font ; je veux dire ſur ce qu'ils peuvent ſuſpendre cette recherche, dans les cas particuliers, juſqu'à ce qu'ils ayent regardé devant eux, & reconnu ſi la choſe qui leur eſt alors propoſée, ou dont ils deſirent la jouïſſance, peut les conduire à leur principal but, & faire une partie réelle de ce qui conſtitue leur plus grand bien. Car l'inclination qu'ils Pourquoi

CHAP. XXI.

ont naturellement pour le bonheur, leur eſt une obligation & un motif de prendre ſoin de ne pas méconnoître ou manquer ce bonheur, & par-là les engage néceſſairement à ſe conduire, dans la direction de leurs actions particulieres, avec beaucoup de retenuë, de prudence, & de circonſpection. La même néceſſité qui détermine à la recherche du vrai bonheur, emporte auſſi une obligation indiſpenſable de ſuſpendre, d'éxaminer, & de conſiderer avec circonſpection chaque deſir qui s'éléve ſucceſſivement en nous, pour voir ſi l'accompliſſement n'en eſt pas contraire à notre véritable bonheur, deſorte qu'il nous en éloigne au lieu de nous y conduire. C'eſt là, ce me ſemble, le grand privilége des êtres finis doués d'intelligence; & je ſouhaiterois fort qu'on prît la peine d'éxaminer avec ſoin, ſi (1) le grand mobile, & l'uſage le plus important de toute la liberté que les hommes ont, qu'ils ſont capables d'avoir, ou qui peut leur être de quelque avantage, de celle d'où dépend la conduite de leurs actions, ne conſiſte point en ce qu'ils peuvent

[1] Il y a dans l'Original *The great inlet.*

peuvent *ſuſpendre* leurs deſirs & les empêcher de déterminer leur volonté à quelque action particuliere, juſqu'à ce qu'ils en ayent duëment & ſincérement éxaminé le bien & le mal, autant que l'importance de la choſe le réquiert. C'eſt ce que nous ſommes capables de faire ; & quand nous l'avons fait, nous avons fait notre devoir & tout ce qui eſt en notre puiſſance, & dans le fond, tout ce qui eſt néceſſaire ; car puiſqu'on ſuppoſe que c'eſt la connoiſſance qui régle le choix de la volonté, tout ce que nous pouvons faire ici, ſe réduit à tenir nos volontés indéterminées juſqu'à ce que nous ayons éxaminé le bien & le mal de ce que nous deſirons. Ce qui ſuit après cela, vient par une ſuite de conſéquences enchaînées l'une à l'autre qui dépendent toutes de la derniere détermination du Jugement, laquelle eſt en notre pouvoir, ſoit qu'elle ſoit formée ſur un éxamen fait à la hâte & d'une maniere précipitée, ou mûrement & avec toute les précautions requiſes, l'expérience nous faiſant voir que dans la plûpart des cas nous ſommes capables de ſuſpendre l'accompliſſement préſent de quelque deſir que ce ſoit. CHAP. XXI.

Chap. XXI.

La grande perfection de la Liberté conſiſte à maîtriſer ſes propres paſſions.

§. 53. Mais ſi quelque trouble exceſſif vient à s'emparer entiérement de notre ame, ce qui arrive quelquefois, comme lorſque la douleur d'une cruelle torture, un mouvement impétueux d'amour, de colére ou de quelque autre violente paſſion, nous entraîne avec rapidité & ne nous donne pas la liberté de penſer, en ſorte que nous ne ſommes pas aſſez maîtres de nous-mêmes pour conſiderer & éxaminer les choſes à fond & ſans préjugé; dans ce cas-là, Dieu qui connoît notre fragilité, qui compatit à notre foibleſſe, qui n'exige rien de nous au-delà de ce que nous pouvons faire, & qui voit ce qui étoit & n'étoit pas en notre pouvoir, nous jugera comme un pere tendre & plein de compaſſion. Mais comme la juſte direction de notre conduite par rapport au véritable bonheur, dépend du ſoin que nous prénons de ne pas ſatisfaire trop promptement nos deſirs, de modérer & de réprimer nos paſſions, en ſorte que notre entendement puiſſe avoir la liberté d'éxaminer, & la raiſon, celle de juger ſans aucune prévention; ce ſoin-là devroit faire notre principale étude. C'eſt en cette rencontre que nous

nous devrions tâcher de faire prendre à notre eſprit le goût du bien ou du mal réel & effectif qui ſe trouve dans les choſes ; & ne pas permettre qu'un bien excellent & conſidérable, que nous reconnoiſſons ou ſuppoſons pouvoir être obtenu, nous échappe de l'eſprit, ſans y laiſſer aucun goût, aucun deſir de lui-même, juſqu'à ce que par une juſte conſidération de ſon véritable prix, nous ayons excité en nous des appétits proportionnés à ſon excellence, & que nous nous ſoyons mis dans une telle diſpoſition à ſon égard que ſa privation nous rende *inquiets*, ou bien la crainte de le perdre lorſque nous le poſſédons. Il eſt aiſé à chacun en particulier d'éprouver juſqu'où cela eſt en ſon pouvoir, en formant en lui-même les réſolutions qu'il eſt capable d'accomplir. Et que perſonne ne diſe ici qu'il ne ſçauroit maîtriſer ſes paſſions, ni empêcher qu'elles ne ſe déchaînent & ne le forcent d'agir ; car ce qu'il peut faire devánt un Prince, ou un grand Seigneur, il peut le faire s'il veut, lorſqu'il eſt ſeul, ou en la préſence de Dieu. CHAP. XXI.

§. 54. Par ce que nous venons de dire, il eſt aiſé d'expliquer comment il

Comment il arrive que les Hommes

CHAP. XXI.

ne tiennent pas tous la même conduite.

il arrive, que, quoique tous les hommes deſirent d'être heureux, ils ſont pourtant entraînés par leur volonté à des choſes ſi oppoſées, & quelques-uns par conſéquent à ce qui eſt mauvais en ſoi-même. Surquoi je dis que tous ces différens choix que les hommes font dans ce monde, quelqu'oppoſés qu'ils ſoient, ne prouvent point que les hommes ne viſent pas tous à la recherche du bien ; mais ſeulement que la même choſe n'eſt pas également bonne pour chacun d'eux. Cette variété de recherches montre que chacun ne place pas le bonheur dans la jouïſſance de la même choſe, ou qu'il ne choiſit pas le même chemin pour y parvenir. Si les intérêts de l'homme ne s'étendoient point au-delà de cette vie, la raiſon pourquoi les uns s'appliqueroient à l'étude, & les autres à la chaſſe, pourquoi ceux ci ſe plongeroient dans le luxe & dans la débauche, & pourquoi ceux-là préférant la tempérance à la volupté, ſe feroient un plaiſir d'amaſſer des richeſſes ; la raiſon, dis-je, de cette diverſité d'inclinations ne procederoit pas de ce que chacun d'eux n'auroit pas en vuë ſon propre bonheur, mais ſeulement

ment de ce qu'ils placeroient leur bonheur dans des choſes différentes. C'eſtpourquoi cette réponſe qu'un médecin fit un jour à un homme qui avoit mal aux yeux étoit fort raiſonnable, *Si vous prenez plus de plaiſir au goût du vin qu'à l'uſage de la vuë, le vin vous eſt fort bon : mais ſi le plaiſir de voir vous paroît plus grand que celui de boire, le vin vous eſt fort mauvais.*

CHAP. XXI.

§. 55. L'ame a différens goûts auſſi bien que le palais ; & ſi vous prétendiez faire aimer à tous les hommes la gloire ou les richeſſes, auſquelles pourtant certaines perſonnes attachent entiérement leur bonheur, vous y travailleriez auſſi inutilement que ſi vous vouliez ſatisfaire le goût de tous les hommes en leur donnant du fromage ou des huîtres, qui ſont des mets fort exquis pour certaines gens, mais extrêment dégoutans pour d'autres, de ſorte que bien des perſonnes préféreroient avec raiſon les incommodités de la faim la plus piquante à ces mets que d'autres mangent avec tant de plaiſir. C'étoit là, je crois, la raiſon pourquoi les anciens Philoſophes cherchoient inutilement ſi le *Souverain bien* conſiſtoit dans les richeſſes, ou dans les volup-

Chap. XXI.

luptés du corps, ou dans la vertu, ou dans la contemplation. Ils auroient pu diſputer avec autant de raiſon, s'il falloit chercher le goût le plus délicieux dans les pommes, les prunes, ou les abricots, & ſe partager ſur cela en différentes ſectes. Car comme les goûts agréables ne dépendent pas des choſes mêmes, mais de la convenance qu'ils ont avec tel ou tel palais, en quoi il y a une grande diverſité; de même le plus grand bonheur conſiſte dans la jouïſſance des choſes qui produiſent le plus grand plaiſir, & dans l'abſence de celles qui cauſent quelque trouble & quelque douleur : choſes qui ſont fort différentes par rapport à différentes perſonnes. Si donc les hommes n'avoient d'eſpérance & ne pouvoient goûter de plaiſir que dans cette vie, ce ne ſeroit point une choſe étrange ni déraiſonnable qu'ils fiſſent conſiſter leur félicité à éviter toutes les choſes qui leur cauſent ici-bas quelque incommodité, & à rechercher tout ce qui leur donne du plaiſir; & l'on ne devroit point être ſurpris de voir ſur tout cela une grande variété d'inclination. Car s'il n'y à rien à eſpérer au-delà du tombeau, la conſequence

quence eſt ſans doute fort juſte, *mangeons & bûvons*, jouïſſons de tout ce qui nous fait plaiſir, *car demain nous mourrons.* Et cela peut ſervir, ce me ſemble, à nous faire voir la raiſon pourquoi, bien que tous les hommes deſirent d'être heureux, ils ne ſont pourtant pas émus par le même objet. Les hommes pourroient choiſir différentes choſes, & cependant faire tous un bon choix, ſuppoſé que ſemblables à une troupe de chetifs inſectes, quelques-uns comme les abeilles aimaſſent les fleurs & le doux ſuc qu'elles en recueillent, & d'autres comme les eſcarbots ſe pluſſent à quelque autre choſe; & qu'après avoir paſſé une certaine ſaiſon ils ceſſaſſent d'être, pour ne plus éxiſter. CHAP. XXI.

§. 56. Ces choſes duëment conſiderées nous donneront, à mon avis, une claire connoiſſance de l'état de la *liberté de l'homme.* Il eſt viſible que la liberté conſiſte dans la puiſſance de faire ou de ne pas faire, de faire ou de s'empêcher de faire, ſelon ce que nous voulons. C'eſt ce qu'on ne ſçauroit nier. Mais comme cela ſemble ne comprendre que les actions qu'un homme fait en conſequence de ſa volition, on Ce qui engage les Hommes à faire de mauvais choix.

CHAP. XXI.

demande encore ſi l'homme eſt en liberté de vouloir ou non. A quoi l'on a déja répondu, que dans la plûpart des cas un homme n'eſt pas en liberté de ne pas vouloir ; qu'il eſt obligé de produire un acte de ſa volonté d'où s'enſuit l'éxiſtence ou la non-éxiſtence de l'action propoſée. Il y a pourtant un cas où l'homme eſt en liberté par rapport à l'action de vouloir : c'eſt lorſqu'il s'agit de choiſir un bien éloigné comme une fin à obtenir. Dans cette occaſion un homme peut ſuſpendre l'acte de ſon choix : il peut empêcher que cet acte ne ſoit déterminé pour ou contre la choſe propoſée, juſqu'à ce qu'il ait éxaminé ſi la choſe eſt, de ſa nature & dans ſes conſequences, véritablement propre à le rendre heureux ou non. Car lorſqu'il l'a une fois choiſie, & que par-là elle eſt venuë à faire partie de ſon bonheur, elle excite un deſir en lui : & ce deſir lui cauſe, à proportion de ſa violence, une *inquiétude* qui détermine ſa volonté, & lui fait entreprendre la pourſuite de ſon choix dans toutes les occaſions qui s'en préſentent. Et ici, nous pouvons voir comment il arrive qu'un homme peut ſe rendre juſte-

ment

ment digne de punition, quoiqu'il ſoit indubitable que dans toutes les actions particulieres qu'il *veut*, il veut néceſſairement ce qu'il juge être bon dans le temps qu'il le veut. Car bien que ſa volonté ſoit toujours déterminée à ce que ſon entendement lui fait juger être bon, cela ne l'excuſe pourtant pas : parce que par un choix précipité qu'il a fait lui-même, il s'eſt impoſé de fauſſes meſures du bien & du mal, qui toutes fauſſes & trompeuſes qu'elles ſont, ont autant d'influence ſur toute ſa conduite à venir, que ſi elles étoient juſtes & véritables. Il a corrompu ſon palais, & doit être reſponſable à lui-même de la maladie & de la mort qui s'en enſuit. La loi éternelle & la nature des choſes ne doit pas être altérée pour être adaptée à ſon choix mal réglé. Si l'abus qu'il a fait de cette liberté qu'il avoit d'éxaminer ce qui pourroit ſervir réellement & véritablement à ſon bonheur, le jette dans l'égarement, quelques mauvaiſes conſéquences qui en découlent, c'eſt à ſon propre choix qu'il faut en attribuer la cauſe. Il avoit le pouvoir de ſuſpendre ſa détermination : ce pouvoir lui avoit été donné afin qu'il pût éxaminer,

CHAP. XXI.

CHAP. XXI.

prendre ſoin de ſa propre félicité, & voir de ne pas ſe tromper ſoi-même : & il ne pouvoit juger qu'il vallût mieux être trompé que de ne l'être pas, dans un point d'une ſi haute importance, & qui le touche de ſi près. Ce que nous avons dit juſqu'ici, peut encore nous faire voir la raiſon pourquoi les hommes ſe déterminent dans ce Monde à différentes choſes, & recherchent le bonheur par des chemins oppoſés. Mais comme ils ont conſtamment & ſérieuſement les mêmes penſées à l'égard du bonheur & de la miſére, il reſte toujours à éxaminer, d'*où vient que les hommes préférent ſouvent le pire à ce qui eſt meilleur*, & choiſiſſent ce qui, de leur propre aveu, les a rendus miſérables.

§. 57. Pour rendre raiſon de tous les chemins différens & oppoſés que les hommes prennent dans ce monde, quoique tous aſpirent également au bonheur, il faut conſiderer d'où naiſſent les diverſes *inquiétudes* qui déterminent la volonté au choix de chaque action volontaire.

Les Douleurs du Corps.

I. Quelques-unes proviennent de certaines cauſes qui ne ſont pas en nôtre

re puiſſance, comme ſont fort ſouvent les douleurs du corps, produites par l'indigence, la maladie, ou quelque force extérieure, comme la torture, &c. leſquelles agiſſant actuellement & d'une maniere violente ſur l'eſprit des hommes, forcent pour l'ordinaire leur volonté, les détournent du chemin de la vertu, les contraignent d'abandonner le parti de la piété & de la religion, & de renoncer à ce qu'ils croyoient auparavant propre à les rendre heureux; & cela, parce que tout homme ne tâche pas, ou n'eſt pas capable d'exciter en ſoi-même, par la contemplation d'un bien éloigné & à venir, des deſirs de ce bien qui ſoient aſſez puiſſans pour contrebalancer l'*inquiétude* que lui cauſent ces tourmens corporels, & pour conſerver ſa volonté conſtamment fixée au choix des actions qui conduiſent au bonheur qu'il attend après cette vie. C'eſt dequoi le monde nous fournit une infinité d'éxemples; & l'on peut trouver dans tous les pays & dans tous les temps aſſez de preuves de cette commune obſervation » Que la néceſſité » entraîne les hommes à des actions » honteuſes », *Neceſſitas cogit ad turpia.* CHAP. XXI.

C'eſt

CHAP. XXI.

C'eſt pourquoi nous avons grand ſujet de prier Dieu, * *Qu'il ne nous induiſe point en tentation.*

* *Matth.* VI. 13.

Les Deſirs cauſés par de faux Jugemens.

II. Il y a d'autres *inquiétudes* qui procédent des deſirs que nous avons d'un bien abſent, leſquels deſirs ſont toujours proportionnés au jugement que nous formons de ce bien abſent, de-ſorte que c'eſt de-là qu'ils dépendent auſſi-bien que du goût que nous en concevons : deux conſidérations qui nous font tomber en divers égaremens, & toujours par notre propre faute.

Le Jugement préſent que nous faiſons du Bien ou du Mal eſt toujours droit.

§. 58. J'examinerai, en premier lieu, les faux jugemens que les hommes font du bien & du mal à venir, par où leurs deſirs ſont ſéduits : car pour ce qui eſt de la félicité & de la miſére préſente, lorſque la réfléxion ne va pas plus loin, & que toutes conſéquences ſont entiérement miſes à quartier, *l'homme ne choiſit jamais mal.* Il connoît ce qui lui plaît le plus, & il s'y porte actuellement. Or les choſes conſiderées entant qu'on en jouït actuellement, ſont ce qu'elles ſemblent être : dans ce cas, le bien apparent & réel n'eſt qu'une ſeule & même choſe. Car la douleur ou le plaiſir étant juſtement

CHAP. XXI.

rement auſſi conſidérables qu'on les ſent, & pas davantage, le bien ou le mal préſent eſt réellement auſſi grand qu'il paroît. Et par conſéquent, ſi chacune de nos actions étoit renfermée en elle-même, ſans traîner aucune conſequence après elle, nous ne pourrions jamais nous méprendre dans le choix que nous ferions du bien ; mais infailliblement, nous prendrions toujours le meilleur parti. Que dans le même-temps la peine qui ſuit un honnête travail ſe préſentât à nous d'un côté, & de l'autre la néceſſité de mourir de faim & de froid, perſonne ne balanceroit à choiſir. Si l'on offroit tout à la fois à un homme le moyen de contenter quelque paſſion préſente, & la jouïſſance actuelle des délices du paradis, il n'auroit garde d'héſiter le moins du monde, ou de ſe méprendre dans la détermination de ſon choix.

§. 59. Mais parce que nos actions volontaires ne produiſent pas juſtement dans le temps de leur éxécution tout le bonheur & toute la miſére qui en dépend ; mais qu'elles ſont des cauſes antécedentes du bien & du mal, qu'elles entraînent après elles & attirent ſur nous après même qu'elles ont

ceſſé

CHAP. XXI.

ceſſé d'éxiſter : par cette raiſon nos deſirs s'étendent au-delà du plaiſir préſent, & nous obligent à jetter les yeux ſur le *Bien* abſent, ſelon que nous le jugeons néceſſaire pour faire, ou pour augmenter notre bonheur. C'eſt cette opinion que nous avons de ſa néceſſité qui nous attire à lui ; & ſans cela, un *bien* abſent ne nous touche point. Car dans cette petite meſure de capacité que nous éprouvons en nous-mêmes, & à quoi nous ſommes tout accoutumés, nous ne jouïſſons que d'un ſeul plaiſir à la fois, qui tandis qu'il dure, ſuffit pour nous perſuader que nous ſommes heureux, ſi dans ce même temps nous ſommes dégagés de toute *inquiétude*. C'eſt pourquoi tout bien qui eſt éloigné, ou même qui nous eſt actuellement offert, ne nous émeut point, parce que l'indolence, & la jouïſſance actuelle de quelqu'autre bien, ſuffiſant à notre bonheur préſent, nous ne nous ſoucions pas de courir le hazard du changement, par la raiſon qu'étant contens, nous nous croyons déja heureux, ce qui ſuffit ; car qui eſt content, eſt heureux. Mais dès-que quelque nouvelle *inquiétude* vient à la traverſe, ce bonheur eſt interrompu

terrompu, & nous voilà engagés de nouveau à courir après le bonheur. CHAP. XXI.

§. 60. Par conſequent, une des grandes raiſons pourquoi les hommes ne ſont pas excités à deſirer le plus grand bien abſent, c'eſt ce penchant qu'ils ont à conclure qu'ils peuvent être heureux ſans en jouïr. Car tandis qu'ils ſont préoccupés de cette penſée, les délices d'un état à venir ne les touchent point; ils ne s'en mettent pas fort en peine, & ne les deſirent que foiblement. Et la volonté n'étant point déterminée par ces ſortes de deſirs, s'abandonne à la recherche des plaiſirs plus prochains, uniquement appliquée à ſe délivrer de l'*inquiétude* qui lui cauſe alors l'abſence de ces plaiſirs, ou l'envie de les poſſeder. Mais que ces choſes ſe préſentent à l'homme dans un autre point de vuë; qu'il voye que la vertu & la religion ſont néceſſaires à ſon bonheur; qu'il jette les yeux ſur cet état à venir qui doit être accompagné de bonheur ou de miſére ſelon la ſage diſpenſation de Dieu; & qu'il ſe repréſente ce juſte Juge prêt *à rendre à chacun ſelon ſes œuvres*, en donnant *la vie éternelle à ceux qui par leur perſévérance à bien faire, cherchent la*

gloire

CHAP. XXI.

gloire, l'honneur & l'immortalité, & en répendant *ſur l'ame de tout homme qui fait le mal les effets de ſon indignation & de ſa fureur, l'affliction & l'angoiſſe:* qu'un homme, dis-je, ſe forme une juſte idée de ce différent état de bonheur ou de miſére, deſtiné aux hommes après cette vie ſelon qu'ils ſe ſeront conduits dans ce monde; dès-lors les régles du bien ou du mal qui déterminent ſon choix, ſeront tout autres à ſon égard; car les plaiſirs & les peines de ce monde ne peuvent avoir aucune proportion avec le bonheur éternel ou la miſére extrême que l'ame doit ſouffrir après cette vie; un tel homme ne réglera pas les actions qui ſont en ſa puiſſance par rapport aux plaiſirs paſſagers ou à la douleur dont elles ſont accompagnées ou ſuivies ici-bas; mais ſelon qu'elles peuvent contribuer à lui aſſûrer la poſſeſſion de cette parfaite & éternelle félicité qu'il attend après cette vie.

Idée plus particuliére des faux Jugement des Hommes.

§. 61. Mais pour rendre plus particuliérement raiſon de la miſére où les hommes ſe précipitent ſouvent d'eux-mêmes, quoiqu'ils recherchent tous le bonheur avec une entiere ſincerité, il

CHAP. XXI.

il faut conſiderer comment les choſes viennent à être repréſentées à nos deſirs ſous des apparences trompeuſes, ce qui vient du faux Jugement que nous portons de ces choſes. Et pour voir juſqu'où cela s'étend, & quelles ſont les cauſes de ces faux Jugemens, il faut ſe reſſouvenir que les choſes ſont jugées bonnes ou mauvaiſes en deux ſens.

Premierement, *ce qui eſt proprement bon ou mauvais, n'eſt autre choſe que le plaiſir ou la douleur*: & en ſecond lieu, comme ce qui eſt le propre objet de nos deſirs, & qui eſt capable de toucher une créature douée de prévoyance, n'eſt pas ſeulement la ſatisfaction & la douleur préſente, mais encore ce qui par ſon efficace ou par ſes ſuites eſt propre à produire ces ſentimens en nous, à une certaine diſtance de temps, *on conſidere auſſi comme bonnes & mauvaiſes les choſes qui ſont ſuivies de plaiſir & de douleur.*

§. 62. Le faux Jugement qui nous ſéduit, & qui détermine ſouvent la volonté au plus méchant parti, conſiſte à faire une mauvaiſe évaluation ſur les diverſes comparaiſons du bien & du mal conſiderés dans les choſes capables

CHAP. XXI.

pables de nous cauſer du plaiſir & de la douleur. Le *faux Jugement* dont je parle en cet endroit, n'eſt pas ce qu'un homme peut penſer de la détermination d'un autre homme; mais ce que chacun doit confeſſer en ſoi-même être déraiſonnable. Car après avoir poſé pour fondement indubitable, Que tout Etre intelligent cherche réellement le bonheur, qui conſiſte dans la jouïſſance du plaiſir ſans aucun mélange conſiderable d'*inquiétude*, il eſt impoſſible que perſonne pût rendre volontairement ſa condition malheureuſe, ou négliger une choſe qui ſeroit en ſon pouvoir & contribueroit à ſa propre ſatisfaction & à l'accompliſſement de ſon bonheur, s'il n'y étoit porté par un *faux Jugement*. Je ne prétens point parler ici de ces ſortes de mépriſes qui ſont des ſuites d'une erreur invincible, & qui méritent à peine le nom de *faux Jugement* : je ne parle que de ce faux Jugement qui eſt tel par la propre confeſſion que chaque homme en doit faire en lui-même.

I. Faux Jugement dans la comparaiſon

§. 63. Premierement donc, pour ce qui eſt du plaiſir & de la douleur que nous ſentons actuellement, l'ame ne

ne ſe méprend jamais dans le Jugement qu'elle fait du bien ou du mal réel, comme * nous avons déja dit; car ce qui eſt le plus grand plaiſir, ou la plus grande douleur, eſt juſtement tel qu'il paroît. Mais quoique la différence & les degrés du plaiſir préſent & de la douleur préſente ſoient ſi viſibles qu'on ne puiſſe s'y méprendre, cependant *lorſque nous comparons ce plaiſir ou cette douleur avec un plaiſir ou une douleur à venir*, (& c'eſt pour l'ordinaire ſur cela que roulent les plus importantes déterminations de la volonté) *nous faiſons ſouvent de faux Jugemens*, en ce que nous meſurons ces deux ſortes de plaiſirs & de douleurs par la différente diſtance où elles ſe trouvent à notre égard. Comme les objets qui ſont près de nous, paſſent aiſément pour être plus grands que d'autres d'une plus vaſte circonférence qui ſont plus éloignés; de même à l'égard des biens & des maux, le préſent prend ordinairement le deſſus; & dans la comparaiſon ceux qui ſont éloignés, ont toujours du déſavantage. Ainſi, la plûpart des hommes, ſemblables à des héritiers prodigues, ſont portés à croire qu'un petit bien préſent

CHAP. XXI.

du préſent & de l'avenir.

* Voyez ci-deſſus, §. 58. pag. 230.

CHAP. XXI.

préſent eſt préférable à de grands biens à venir ; deſorte que pour la poſſeſſion préſente de peu de choſe ils renoncent à un grand héritage qui ne pourroit leur manquer. Or, que ce ſoit-là un *faux Jugement*, chacun doit le reconnoître, en quoique ce ſoit qu'il faſſe conſiſter ſon plaiſir, parceque ce qui eſt à venir, doit certainement devenir préſent un jour ; & alors ayant le même avantage de proximité, il le fera voir dans ſa juſte grandeur & mettra en jour la prévention déraiſonnable de celui qui a jugé de ſon prix par des meſures inégales. Si dans le même moment qu'un homme prend un verre en main, (1) le plaiſir qu'il trouve à boire étoit accompagné de cette douleur de tête & de ces maux d'eſtomac qui ne manquent pas d'arriver à certaines gens, peu d'heures après qu'ils ont trop bû, je ne crois pas que jamais perſonne voulût à ces conditions goûter du vin du bout des lévres, quelque plaiſir

[1] Voici comment *Montagne* a exprimé la même choſe. *Si la douleur de teſte*, dit-il, *venoit avant l'yvreſſe, nous nous garderions de trop boire : mais la volupté, pour nous tromper, marche devant & nous cache ſa ſuite.* Eſſais, Tom. I. Liv. I. *Chap.* XXXVIII. p. 449. Edit. de *la Haye* 1727.

plaiſir qu'il prît à en boire ; & cependant, ce même homme ſe remplit tous les jours de cette dangereuſe liqueur, uniquement déterminé à choiſir le plus mauvais, par la ſeule illuſion que lui fait une petite différence de temps. Mais ſi le plaiſir ou la douleur diminue ſi fort par le ſeul éloignement de peu d'heures, à combien plus forte raiſon une plus grande diſtance produira-t-elle le même effet dans l'eſprit d'un homme qui ne ſçait point, par un juſte éxamen de la choſe même, ce que le temps l'obligera de faire en la lui mettant actuellement devant les yeux, c'eſt-à-dire, qui ne la conſidere pas comme préſente pour en connoître au juſte les véritables dimenſions ? C'eſt ainſi que nous nous trompons ordinairement nous-mêmes par rapport au plaiſir & à la douleur conſidérés en eux-mêmes, ou par rapport aux véritables degrés de bonheur ou de miſére que les choſes ſont capables de produire ; car ce qui eſt à venir perdant ſa juſte proportion à notre égard, nous préférons le préſent comme plus conſidérable. Je ne parle point ici de ce *faux Jugement* par lequel ce qui eſt abſent n'eſt pas ſeulement

CHAP. XXI.

Chap. XXI.

ment diminué, mais tout-à-fait anéanti dans l'eſprit des hommes, quand ils jouïſſent de tout ce qu'ils peuvent obtenir pour le préſent, & s'en mettent en poſſeſſion, concluant fauſſement qu'il n'en arrivera aucun mal; car cela n'eſt pas fondé ſur la comparaiſon qu'on peut faire de la grandeur d'un bien & d'un mal à venir, dequoi nous parlons préſentement, mais ſur une autre eſpece de *faux Jugement* qui regarde le bien ou le mal conſiderés comme la cauſe & l'occaſion du plaiſir & de la douleur qui en doit provenir.

Quelles en ſont les cauſes.

§. 64. C'eſt, ce me ſemble, *la foible & étroite capacité de notre eſprit qui eſt la cauſe des faux Jugemens que nous faiſons en comparant le plaiſir préſent ou la douleur préſente avec un plaiſir ou une douleur à venir.* Nous ne ſçaurions bien jouïr de deux plaiſirs à la fois; & moins encore pouvons-nous guéres jouïr d'un plaiſir dans le temps que nous ſommes obſédés par la douleur. Le plaiſir préſent, s'il n'eſt extrêmement foible juſqu'à n'être preſque rien du tout, remplit l'étroite capacité de notre ame; & par-là s'empare de tout notre eſprit, enſorte qu'il y laiſſe à peine

peine aucune penſée de choſes abſentes. Ou ſi parmi nos plaiſirs il s'en trouve quelques-uns qui ne nous frappent point aſſez vivement pour nous détourner de la conſidération des choſes éloignées, nous avons pourtant une telle averſion pour la douleur, qu'une petite douleur éteint tous nos plaiſirs. Un peu d'amertume mêlée dans la coupe, nous empêche d'en goûter la douceur; & de-là vient que nous deſirons à quelque prix que ce ſoit d'être délivrés du mal préſent, que nous ſommes portés à croire plus rude que tout autre mal abſent, parce qu'au milieu de la douleur qui nous preſſe actuellement, nous ne nous trouvons capables d'aucun degré de bonheur. Les plaintes qu'on entend faire tous les jours aux hommes, en ſont une bonne preuve; car le mal que chacun ſent actuellement, eſt toujours le plus rude de tous, témoin ces cris qu'on entend ſortir ordinairement de la bouche de ceux qui ſouffrent: *Ah! toute autre douleur plutôt que celle-ci: Rien ne peut être plus inſupportable que ce que j'endure préſentement.* C'eſt pour cela que nous employons tous nos efforts & toutes nos penſées à

CHAP. XXI.

CHAP. XXI.

nous délivrer avant tous choſes du *mal préſent*, conſiderant cette délivrance comme la premiere condition abſolument néceſſaire pour nous rendre heureux, quoiqu'il en puiſſe arriver. Dans le fort de la paſſion, nous nous figurons que rien ne peut ſurpaſſer ou preſqu'égaler l'*inquiétude* qui nous preſſe ſi violemment. Et parce que l'abſtinence d'un plaiſir préſent qui s'offre à nous, eſt une douleur, & qui même eſt ſouvent très-aiguë, à cauſe de la violence du deſir qui eſt enflammé par la proximité & par les attraits de l'objet; il ne faut pas s'étonner qu'un tel ſentiment ag[illegible] de la même maniere que la douleur; qu'il diminue dans notre eſprit l'idée de ce qui eſt à venir; & que parconſequent il nous force, pour ainſi dire, à l'embraſſer aveuglement.

§. 65. Ajoutez à cela, qu'un bien abſent, ou ce qui eſt la même choſe, un plaiſir à venir, & ſur-tout, s'il eſt d'une eſpece de plaiſirs qui nous ſoient inconnus, eſt rarement capable de contrebalancer une *inquiétude* cauſée par une douleur, ou un deſir actuellement préſent. Car la grandeur de ce plaiſir ne pouvant s'étendre au-delà

du

du goût qu'on en recevra réellement quand on en aura la jouïſſance, les hommes ont aſſez de penchant à diminuer ce plaiſir à venir, pour lui faire céder la place à quelque deſir préſent, & à conclure en eux-mêmes, que quand on en viendroit à l'épreuve, il ne répondroit peut-être pas à l'idée qu'on en donne, ni à l'opinion qu'on en a généralement, ayant ſouvent trouvé par leur propre expérience que non-ſeulement les plaiſirs que d'autres ont éxalté, leur ont paru fort inſipides, mais que ce qui leur a cauſé à eux-mêmes beaucoup de plaiſir dans un temps, les a choqués & leur a déplu dans un autre; & qu'ainſi ils ne voyent rien dans ce bien à venir pourquoi ils devroient renoncer à un plaiſir qui s'offre actuellement à eux. Mais que cette maniere de juger ſoit déraiſonnable, étant appliquée au bonheur que Dieu nous promet après cette vie, c'eſt ce qu'ils ne ſçauroient s'empêcher de reconnoître, à moins qu'ils ne diſent que Dieu ne ſçauroit rendre heureux ceux qu'il a deſſein de rendre tels effectivement. Car comme c'eſt-là ce qu'il ſe propoſe en les mettant dans l'état du bonheur, il faut néceſſai-

CHAP. XXI.

CHAP. XXI.

rement que cet état convienne à chacun de ceux qui y auront part ; deſorte que ſuppoſé que leurs goûts ſoient là auſſi différens qu'ils ſont ici-bas, cette Manne céleſte conviendra au palais de chacun d'eux. En voilà aſſez ſur le ſujet des *Faux Jugemens* que nous faiſons du plaiſir & de la douleur, à les conſiderer comme préſens & à venir, lorſque les comparant enſemble, on regarde ce qui eſt abſent comme à venir.

II. Faux Jugemens qu'on fait du Bien ou du Mal, conſidérés dans leurs conſequences.

§. 66. Pour ce qui eſt, *en ſecond lieu*, des choſes bonnes ou mauvaiſes *dans leurs conſequences*, & par l'*aptitude* qu'elles ont à nous procurer du bien ou du mal à l'avenir, nous en jugeons fauſſement en différentes maniéres.

1. Lorſque nous jugeons que ces choſes ne ſont pas capables de nous faire réellement autant de mal qu'elles le ſont effectivement.

2. Lorſque nous jugeons que, bien que les conſequences en ſoient fort importantes, elles ne ſont pourtant pas ſi certaines que le contraire ne puiſſe arriver, ou du moins qu'on ne puiſſe en éviter l'effet d'une maniere ou d'autre, comme par induſtrie, par adreſſe, par un changement de conduite,

duite, par la repentance, *&c.* Il ſeroit aiſé de montrer en détail que ce ſont-là tout autant de Jugemens déraiſonnables, ſi je les voulois éxaminer au long un par un ; mais je me contenterai de remarquer en général, que c'eſt agir directement contre la raiſon que de hazarder un plus grand bien pour un plus petit, ſur des conjectures incertaines, & avant que d'être entré dans un juſte éxamen, porportionné à l'importance de la choſe, & à l'intérêt que nous avons de ne pas nous méprendre. C'eſt, à mon avis, ce que chacun eſt obligé d'avouer, & ſur-tout, s'il conſidere les cauſes ordinaires de ce *faux Jugement*, dont voici quelques-unes. CHAP. XXI.

§. 67. I. Premierement, l'*Ignorance* ; car celui qui juge ſans s'inſtruire autant qu'il en eſt capable, ne peut s'éxempter de mal juger. Quelles ſont les cauſes de cette eſpece de faux Jugement.

II. La ſecond eſt l'*Inadvertence*. Lorſqu'un homme ne fait aucune réflexion ſur cela même dont il eſt inſtruit, c'eſt une ignorance affectée & préſente qui ſéduit le Jugement autant que l'autre. Juger, c'eſt, pour ainſi dire, balancer un compte, & déterminer de quel côté eſt la différence. Si donc on

CHAP. XXI.

aſſemble confuſément & à la hâte l'un des côtés, & qu'on laiſſe échapper par négligence pluſieurs ſommes qui doivent faire partie du compte, cette précipitation ne produit pas moins de *faux Jugemens* qu'une parfaite ignorance. Or la cauſe la plus ordinaire de ce défaut, c'eſt la force prédominante de quelque ſentiment préſent de plaiſir ou de douleur, augmentée par notre nature foible & paſſionnée, ſur qui le préſent fait de ſi fortes impreſſions. L'entendement & la raiſon nous ont été donnés pour arrêter cette précipitation, ſi nous en voulons faire un bon uſage, en conſiderant les choſes en elles-mêmes, & jugeant alors ſur ce que nous aurons vû. L'entendement ſans liberté ne ſeroit d'aucun uſage, & la liberté ſans l'entendement (ſuppoſé que cela pût être) ne ſignifieroit rien. Si un homme voit ce qui peut lui faire du bien ou du mal, ce qui peut le rendre heureux ou malheureux, mais que du reſte il ne ſoit pas capable de faire un pas pour s'avancer vers l'un ou s'éloigner de l'autre, en eſt-il mieux pour avoir l'uſage de la vuë? Et celui qui a la liberté de courir çà & là dans une parfaite

parfaite obſcurité, ne retire pas plus d'avantage de cette eſpece de liberté, que s'il étoit balotté au gré du vent comme ces bouteilles qui ſe forment ſur la ſurface de l'eau. Si l'on eſt entraîné par une impulſion aveugle; que l'impulſion vienne de dedans ou de dehors, la différence n'eſt pas fort grande. Ainſi, le premier & le plus grand uſage de la liberté conſiſte à reprimer ces précipitations aveugles, & ſa principale occupation doit être de s'arrêter, d'ouvrir les yeux, de regarder autour de ſoi, & de pénétrer dans les conſequences de ce qu'on va faire autant que l'importance de la matiere le requiert. Je n'entrerai point ici dans un plus grand éxamen pour faire voir combien la pareſſe, la négligence, la paſſion, l'emportement, le poids de la coûtume ou des habitudes qu'on a contractées, contribuent ordinairement à produire ces faux Jugemens. Je me contenterai d'ajoûter un autre faux Jugement dont je crois qu'il eſt néceſſaire de parler, parcequ'on n'y fait peut-être pas beaucoup de réfléxion, quoiqu'il ait une grande influence ſur la conduite des hommes. CHAP. XXI.

CHAP. XXI.

Nous jugeons mal de ce qui eſt néceſſaire à notre Bonheur.

§. 68. Tous les hommes deſirent d'être heureux, cela eſt inconteſtable : mais, comme nous avons déja remarqué, lorſqu'ils ſont éxempts de douleur, ils ſont ſujets à prendre le premier plaiſir qui leur vient ſous la main, ou que la coûtume leur a rendu agréable, & à en reſter ſatisfaits : deſorte qu'étant heureux, juſqu'à ce que quelque nouveau deſir les rendant *inquiets* vienne troubler cette félicité, & leur faire ſentir qu'ils ne ſont point heureux, ils ne regardent pas plus loin, leur volonté ne ſe trouvant déterminée à aucune action qui les porte à la recherche de quelqu'autre bien connu ou apparent. Comme nous ſommes convaincus par expérience, que nous ne ſçaurions jouïr de toute ſorte de biens, mais que la poſſeſſion de l'un exclut la jouïſſance de l'autre, nous ne fixons point nos deſirs ſur chaque bien qui paroît le plus excellent, à moins que nous ne le jugions néceſſaire à notre bonheur ; deſorte que, ſi nous croyons pouvoir être heureux ſans en jouïr, il ne nous touche point. C'eſt encore-là une occaſion aux hommes de mal juger lorſqu'ils ne regardent pas comme néceſſaire,

ceſſaire à leur bonheur ce qui l'eſt effectivement : Erreur qui nous ſéduit, & par rapport au choix du bien que nous avons en vuë, & fort ſouvent par rapport aux moyens que nous employons pour l'obtenir, lorſque c'eſt un bien éloigné. Mais de quelque maniere que nous nous trompions, ſoit en mettant notre bonheur où dans le fond il ne ſçauroit conſiſter, ſoit en négligeant d'employer les moyens néceſſaires pour nous y conduire, comme s'ils n'y pouvoient ſervir de rien ; il eſt hors de doute que quiconque manque ſon principal but, qui eſt ſa propre félicité, doit reconnoître qu'il n'a pas jugé droitement. Ce qui contribue à cette erreur, c'eſt le déſagrément, réel ou ſuppoſé, des actions qui conduiſent au bonheur : car les hommes s'imaginent qu'il eſt ſi fort contre l'ordre de ſe rendre malheureux ſoi-même pour parvenir au bonheur, qu'ils ont beaucoup de peine à s'y réſoudre. CHAP. XXI.

§. 69. Ainſi, la derniere choſe qui reſte à éxaminer ſur cette matiere c'eſt, *s'il eſt au pouvoir d'un homme de changer l'agrément ou le déſagrément qui accompagne quelque action particuliere ;* Nous pouvons changer l'agrément ou le déſagrément que nous trou-

CHAP. XXI.

vons dans les choſes.

& il eſt viſible qu'on peut le faire en pluſieurs rencontres. Les hommes peuvent & doivent corriger leur palais, & ſe faire du goût pour des choſes qui ne lui conviennent point, ou qu'ils ſuppoſent ne lui pas convenir. Le goût de l'ame n'eſt pas moins divers que celui du corps, & l'on peut y faire des changemens tout auſſi-bien qu'à ce dernier. C'eſt une erreur de s'imaginer, que les hommes ne ſçauroient changer leurs inclinations juſqu'à trouver du plaiſir dans des actions pour leſquelles ils ont du dégoût & de l'indifférence, s'ils veulent s'y appliquer de tout leur pouvoir. En certains cas un juſte éxamen de la choſe produira ce changement; & dans la plûpart, la pratique, l'application & la coutume feront le même effet. Quoiqu'on ait ouï dire que le pain ou le tabac ſont utiles à la ſanté, on peut en négliger l'uſage à cauſe de l'indifférence ou du dégoût qu'on a pour ces deux choſes; mais la raiſon & la réflexion venant à nous les rendre recommandables, on commence à en faire l'épreuve; & l'uſage ou la coûtume nous les fait trouver agréables. Il eſt certain qu'il en eſt de même à l'égard

de

de la vertu. Les actions ſont agréables ou déſagréables, conſiderées en elles-mêmes, ou comme des moyens pour arriver à une fin plus excellente & plus deſirable. Qu'un homme mange d'une viande bien aſſaiſonnée & tout-à-fait à ſon goût, ſon ame peut être touchée du plaiſir même qu'il trouve en mangeant, ſans avoir égard à aucune autre fin; mais la conſidération du plaiſir que donne la ſanté & la force du corps, à quoi cette viande contribue, peut y ajoûter un nouveau goût, capable de nous faire avaler une potion fort déſagréable. A ce dernier égard, une action ne devient plus ou moins agréable que par la conſidération de la fin qu'on ſe propoſe, & par la perſuaſion plus ou moins forte où l'on eſt, que cette action y conduit, ou qu'elle a une liaiſon néceſſaire avec elle. Pour ce qui eſt du plaiſir qui ſe trouve dans l'action même, il s'acquiert ou s'augmente beaucoup plus par l'uſage & par la pratique. En effet l'expérience nous rend ſouvent agréable ce que nous regardions de loin avec averſion, & nous fait aimer, par la répétion des mêmes actes, ce qui peut-être nous avoit déplû au premier

CHAP. XXI.

CHAP. XXI.

mier eſſai. Les habitudes ſont de puiſſans charmes, & attachent un ſi grand plaiſir à ce que nous nous accoûtumons de faire, que nous ne ſçaurions nous en abſtenir, ou du moins omettre ſans *inquiétude* les actions qu'une pratique habituelle nous a renduës propres & familieres, & par même moyen recommandables. Quoique cela ſoit de la derniere évidence, & que chacun ſoit convaincu par ſa propre expérience, qu'il en peut venir là, c'eſt néanmoins un devoir que les hommes négligent ſi fort dans la conduite qu'ils tiennent par rapport au bonheur, qu'on regardera peut-être comme un Paradoxe ſi je dis, que les hommes peuvent faire que des choſes ou des actions leur ſoient plus ou moins agréables, & par-là remédier à cette diſpoſition d'eſprit, à laquelle on peut juſtement attribuer une grande partie de leurs égaremens. La mode & les opinions communément reçuës ayant une fois établi de fauſſes notions dans le monde, & l'éducation & la coûtume ayant formé de mauvaiſes habitudes, on perd enfin l'idée du juſte prix des choſes, & le goût des hommes ſe corrompt entierement. Il faudroit

droit donc prendre la peine de rectifier ce goût & de contracter des habitudes oppoſées qui puſſent changer nos plaiſirs, & nous faire aimer ce qui eſt néceſſaire ou qui peut contribuer à notre félicité. Chacun doit avoüer que c'eſt là ce qu'il peut faire ; & quand un jour ayant perdu le bonheur, il ſe verra en proye à la miſére, il confeſſera qu'il a eu tort de le négliger, & ſe condamnera lui-même pour cela. Je demande à chacun en particulier s'il ne lui eſt pas ſouvent arrivé de ſe reconnoître coupable à cet égard. CHAP. XXI.

§. 70. Je ne m'étendrai pas préſentement davantage ſur les *faux Jugemens* des hommes, ni ſur leur négligence à l'égard de ce qui eſt en leur pouvoir : deux grandes ſources des égaremens où ils ſe précipitent malheureuſement eux-mêmes. Cet éxamen pourroit fournir la matiere d'un volume ; & ce n'eſt pas mon affaire d'entrer dans une telle diſcuſſion. Mais quelque fauſſes que ſoient les notions des hommes, ou quelque honteuſe que ſoit leur négligence à l'égard de ce qui eſt en leur pouvoir ; & de quelque maniere que ces fauſſes notions & cette négligence contri- Préférer le Vice à la Vertu, c'eſt viſiblement mal juger.

CHAP. XXI.

contribuent à les mettre hors du chemin du bonheur, & à leur faire prendre toutes ces différentes routes où nous les voyons engagés, il eſt pourtant certain que la morale établie ſur ſes véritables fondemens ne peut que déterminer à la vertu le choix de quiconque voudra prendre la peine d'éxaminer ſes propres actions : & celui qui n'eſt pas raiſonnable juſques à ſe faire une affaire de réfléchir ſérieuſement ſur un bonheur & un malheur infini, qui peut arriver après cette vie, doit ſe condamner lui-même, comme ne faiſant pas l'uſage qu'il doit de ſon entendement. Les récompenſes & les peines d'une autre vie que Dieu a établies pour donner plus de force à ſes loix, ſont d'une aſſez grande importance pour déterminer notre choix, contre tous les biens, ou tous les maux de cette vie, lors même qu'on ne conſidere le bonheur ou le malheur à venir que comme poſſible ; dequoi perſonne ne peut douter. Quiconque dis-je, conviendra qu'un bonheur excellent & infini eſt une ſuite poſſible de la bonne vie qu'on aura menée ſur la terre, & un état oppoſé la récompenſe poſſible d'une conduite

duite déréglée, un tel homme doit nécessairement avoüer qu'il juge très-mal, s'il ne conclut pas de là, qu'une bonne vie jointe à l'espérance d'une éternelle félicité qui peut arriver, est preférable à une mauvaise vie accompagnée de la crainte d'une misére affreuse dans laquelle il est fort possible que le méchant se trouve un jour enveloppé, ou pour le moins, de l'épouventable & incertaine espérance d'être annihilé. Tout cela est de la derniere évidence, supposé même que les gens de bien n'eussent que des maux à essuyer dans ce monde, & que les méchans y joüissent d'une perpétuelle félicité, ce qui pour l'ordinaire prend un tour si opposé que les méchans n'ont pas grand sujet de se glorifier de la différence de leur état, par rapport même aux biens dont ils joüissent actuellement; ou plutôt qu'à bien considerer toutes choses, ils sont à mon avis, les plus mal-partagés, même dans cette vie. Mais lorsqu'on met en balance un bonheur infini avec une infinie misére, si le pis qui puisse arriver à l'homme de bien, supposé qu'il se trompe, est le plus grand avantage que le méchant puisse obte-

CHAP. XXI.

nir,

CHAP. XXI.

nir, au cas qu'il vienne à rencontrer juſte, qui eſt l'homme qui peut en courir le hazard, s'il n'a tout-à-fait perdu l'eſprit ? Qui pourroit, dis-je, être aſſez fou pour réſoudre en ſoi-même de s'expoſer à un danger poſſible d'être infiniment malheureux, en ſorte qu'il n'y ait rien à gagner pour lui que le pur néant, s'il vient à échapper à ce danger ? L'homme de bien, au contraire, hazarde le néant contre un bonheur infini dont il doit jouïr au cas que le ſuccès ſuive ſon attente. Si ſon eſpérance ſe trouve bien fondée, il eſt éternellement heureux ; & s'il ſe trompe, il n'eſt pas malheureux, il ne ſent rien. D'un autre côté, ſi le méchant a raiſon, il n'eſt pas heureux, & s'il ſe trompe, il eſt infiniment miſérable. N'eſt-ce pas un des plus viſibles déréglemens d'eſprit où les hommes puiſſent tomber, que de ne pas voir du premier coup d'œil quel parti doit être préféré dans cette rencontre ? J'ai évité de rien dire de la certitude ou de la probabilité d'un état à venir ; parce que je n'ai d'autre deſſein en cet endroit que de montrer le faux Jugement dont chacun doit ſe reconnoître coupable ſelon ſes propres

pres Principes, quels qu'ils puiſſent être, lorſque pour quelque conſidération que ce ſoit il s'abandonne aux courtes voluptés d'une vie déreglée, dans le temps qu'il ſçait d'une maniere à n'en pouvoir douter, qu'une vie après celle-ci eſt, tout au moins, une choſe poſſible. CHAP. XXI.

§. 71. Pour conclure cette diſcuſſion ſur la liberté de l'homme, je ne puis m'empêcher de dire, que la premiere fois que ce Livre vit le jour, je commençai à craindre qu'il n'y eût quelque mépriſe dans ce Chapitre tel qu'il étoit alors. Un de mes amis eût la même penſée après la publication de l'ouvrage, quoi qu'il ne pût m'indiquer préciſément ce qui lui étoit ſuſpect. C'eſt ce qui m'obligea à revoir ce Chapitre avec plus d'éxactitude; & ayant jetté par hazard les yeux ſur une mépriſe preſqu'imperceptible que j'avois faite en mettant un mot pour un autre, ce qui ne ſembloit être d'aucune conſequence, cette découverte me donna les nouvelles ouvertures que je ſoûmets préſentement au jugement des ſçavans, & dont voici l'abbregé. La *liberté* eſt une puiſſance d'agir ou de ne pas agir, ſelon que notre

CHAP. XXI.

tre eſprit ſe détermine à l'un ou à l'autre. Le pouvoir de diriger les *facultés opératives*, au mouvement ou au repos, dans les cas particuliers, c'eſt ce que nous appellons la *volonté*. Ce qui dans le cours de nos actions volontaires détermine la *volonté* à quelque changement d'opération, eſt quelque *inquiétude* préſente, qui conſiſte dans le *deſir* ou qui du moins en eſt toujours accompagnée. Le *deſir* eſt toujours excité par le mal en vuë de le fuir; parce qu'une totale éxemption de douleur fait toujours une partie néceſſaire de notre félicité. Mais chaque *bien*, ni même chaque *bien plus excellent* n'émeut pas coſtamment le deſir, parce qu'il peut ne pas faire, ou n'être pas conſideré comme faiſant une partie néceſſaire de notre bonheur; car tout ce que nous deſirons c'eſt uniquement d'être heureux. Mais quoique ce deſir général d'être heureux agiſſe conſtamment & invariablement dans l'homme, nous pouvons ſuſpendre la ſatisfaction de chaque deſir particulier, & empêcher qu'il ne détermine la volonté à faire quoique ce ſoit qui tende à cette ſatisfaction, juſqu'à ce que nous ayons éxaminé mûrement,

ment, ſi le bien particulier qui ſe montre à nous & que nous deſirons dans ce temps-là fait partie de notre bonheur réel, ou bien s'il y eſt contraire, ou non. Le réſultat de notre Jugement en conſequence de cet éxamen, c'eſt ce qui, pour ainſi dire, détermine en dernier reſſort l'homme, qui ne ſçauroit être *libre* ſi ſa volonté étoit déterminée par autre choſe que par ſon propre *deſir* guidé par ſon propre Jugement. CHAP. XXI.

Je ſçai que certaines gens font conſiſter la liberté dans une certaine indifférence de l'homme, antécédente à la détermination de ſa *volonté*. Je ſouhaiterois que ceux qui font tant de fond ſur cette *indifférence antécédente*, comme ils parlent, nous euſſent dit nettement ſi cette indifférence qu'ils ſuppoſent, précede la connoiſſance & le jugement de l'entendement, auſſi bien que la détermination de la volonté; car il eſt bien mal-aiſé de la placer entre ces deux termes, je veux dire immédiatement après le jugement de l'entendement & avant la détermination de la volonté, parce que la détermination de la volonté ſuit immédiatement le jugement de l'entendement:

CHAP. XXI.

dement : & d'ailleurs, placer la liberté dans une indifférence qui précede la penſée & le jugement de l'entendement, c'eſt ce me ſemble, faire conſiſter la liberté dans un état de ténébres où l'on ne peut ni voir ni dire ce que c'eſt : c'eſt du moins la placer dans un ſujet incapable de liberté, nul Agent n'étant jugé capable de liberté qu'en conſequence de la penſée & du jugement qu'on reconnoît en lui. Comme je ne ſuis pas délicat en fait d'expreſſions, je conſens à dire avec ceux qui aiment à parler ainſi, que la liberté conſiſte dans l'indifférence ; mais dans une indifférence qui reſte après le Jugement de l'entendement, & même après la détermination de la volonté : ce qui n'eſt pas une indifférence de l'homme ; (car après que l'homme a une fois jugé ce qu'il eſt meilleur de faire ou de ne pas faire, il n'eſt plus indifférent) ; mais une indifférence des puiſſances actives ou opératives de l'homme, leſquelles démeurant tout autant capables d'agir ou de ne pas agir, après qu'avant la détermination de la volonté, ſont dans un état qu'on peut appeller indifférence, ſi l'on veut : & auſſi loin que cette indiffé-

différence s'étend, juſques-là l'homme eſt libre, & non audelà. Par exemple, j'ai la puiſſance de mouvoir ma main, ou de la laiſſer en repos : cette faculté opérative eſt indifférente au mouvement & au repos de ma main ; je ſuis libre à cet égard. Ma volonté vient-elle à déterminer cette puiſſance opérative au repos, je ſuis encore libre, parce que l'indifférence de cette puiſſance opérative qui eſt en moi d'agir ou de ne pas agir reſte encore ; la puiſſance de mouvoir ma main n'étant nullement diminuée par la détermination de ma volonté qui à préſent ordonne le repos. L'indifférence de cette puiſſance à agir ou à ne pas agir, eſt toute telle qu'elle étoit auparavant, comme il paroîtra ſi la volonté veut en faire l'épreuve en ordonnant le contraire. Mais ſi pendant le temps que ma main eſt en repos, elle vient à être ſaiſie d'une ſoudaine paraliſie, l'indifference de cette puiſſance opérative eſt détruite, & ma liberté avec elle ; je n'ai plus de liberté à cet égard, mais je ſuis dans la néceſſité de laiſſer ma main en repos. D'un autre côté ſi ma main eſt miſe en mouvement par une convulſion, l'indifférence de cette faculté

CHAP. XXI.

faculté opérative s'évanoüit ; & en ce cas-là ma liberté eſt détruite, parce que je ſuis dans la néceſſité de laiſſer mouvoir ma main. J'ai ajoûté ceci pour faire voir dans quelle ſorte d'indifférence il me paroît que la liberté conſiſte préciſément, & qu'elle ne peut conſiſter dans aucune autre, réelle ou imaginaire.

§. 72. Il eſt d'une ſi grande importance d'avoir de véritables notions ſur la nature & l'étenduë de la *liberté*, que j'eſpere qu'on me pardonnera cette digreſſion où m'a engagé le deſir d'éclaircir une matiere ſi abſtruſe. Les idées de *volonté*, de *volition*, de *liberté* & de *néceſſité* ſe préſentoient naturellement dans ce Chapitre de la *puiſſance*. J'expoſai mes penſées ſur toutes ces choſes dans la premiere édition de cet ouvrage, ſuivant les lumieres que j'avois alors ; mais en qualité d'amateur ſincere de la vérité qui n'adore nullement ſes propres conceptions, j'avoue que j'ai fait quelque changement dans mon opinion, croyant y être ſuffiſamment autoriſé par des raiſons que j'ai découvertes depuis la premiere publication de ce livre. Dans ce que j'écrivis d'abord, je ſuivis

ſuivis avec une entiere indifférence la vérité, où je croyois qu'elle me conduiſoit. Mais comme je ne ſuis pas aſſez vain pour prétendre à l'infaillibilité, ni ſi entêté d'un faux honneur que je veuille cacher mes fautes de peur de ternir ma réputation, je n'ai pas eu honte de publier, dans le même deſſein de ſuivre ſincérement la vérité, ce qu'une recherche plus éxacte m'a fait connoître. Il pourra bien arriver, que certaines gens croiront mes premieres penſées plus juſtes; que d'autres, comme j'en ai déja trouvé, approuveront les dernieres; & que quelques-uns ne trouveront ni les unes ni les autres à leur gré. Je ne ſerai nullement ſurpris d'une telle diverſité de ſentimens; parce que c'eſt une choſe aſſez rare parmi les hommes que de raiſonner ſans aucune prévention ſur des points controverſés; & que d'ailleurs il n'eſt pas fort aiſé de faire des déductions éxactes dans des ſujets abſtraits, & ſur-tout lorſqu'elles ſont de quelque étenduë. C'eſtpourquoi je me croirai fort redevable à quiconque voudra prendre la peine d'éclaircir ſincérement les difficultés qui peuvent reſter dans cette matiere de la liber-

CHAP. XXI.

té,

CHAP. XXI.

té, ſoit en raiſonnant ſur les fondemens que je viens de poſer, ou ſur quelqu'autre que ce ſoit. Du reſte, avant que de finir ce Chapitre, je crois que, pour avoir des idées plus diſtinctes de la *puiſſance*, il ne ſera ni hors de propos ni inutile de prendre une plus éxacte connoiſſance de ce qu'on nomme *action*. J'ai dejà dit * au commencement de ce Chapitre, qu'il n'y a que deux ſortes d'*actions* dont nous ayons d'idée, ſçavoir, le Mouvement & la Penſée. Or quoiqu'on donne à ces deux choſes le nom d'*action*, & qu'on les conſidere comme telles, on trouvera pourtant, à les conſiderer de près, que cette qualité ne leur convient pas toujours parfaitement. Et, ſi je ne me trompe, il y a des exemples de ces deux eſpeces de choſes, qu'on reconnoîtra, après les avoir éxaminées éxactement, pour des *paſſions* plutôt que pour des *actions*, & par conſequent, pour de ſimples effets de puiſſances paſſives dans des ſujets qui pourtant paſſent à leur occaſion pour véritables agents. Car dans ces exemples, la Subſtance en qui ſe trouve le mouvement ou la penſée, reçoit purement de dehors l'impreſſion par où l'action

* §. 4.

CHAP. XXI.

l'action lui eſt communiquée ; & ainſi, elle n'agit que par la ſeule capacité qu'elle a de recevoir une telle impreſſion de la part de quelqu'agent extérieur ; deſorte qu'en ce cas-là, la *puiſſance* n'eſt pas proprement dans le ſujet une puiſſance active, mais une pure capacité paſſive. Quelquefois, la ſubſtance ou l'agent ſe met en action par ſa propre puiſſance, & c'eſt là proprement une *puiſſance active*. On appelle *action*, toute modification qui ſe trouve dans une ſubſtance, par laquelle modification cette ſubſtance produit quelque effet ; par éxemple, qu'une ſubſtance ſolide agiſſe par le moyen du mouvement ſur les idées ſenſibles de quelqu'autre ſubſtance, ou y cauſe quelque altération, nous donnons à cette modification du mouvement le nom d'*action*. Cependant, à bien conſiderer la choſe, ce mouvement n'eſt dans cette ſubſtance ſolide qu'une ſimple paſſion, ſi elle le reçoit uniquement de quelque agent extérieur. Et par conſequent, la *puiſſance active* de mouvoir ne ſe trouve dans aucune ſubſtance, qui étant en repos ne ſçauroit commencer le mouvement en elle-même, ou dans quelqu'au-

Chap. XXI.

qu'autre ſuſtance. De même, à l'égard de la *penſée*, la puiſſance de recevoir des idées ou des penſées par l'opération de quelque ſubſtance extérieure, s'appelle *puiſſance* de penſer; mais ce n'eſt dans le fond qu'une *puiſſance paſſive*, ou une ſimple capacité. Mais le pouvoir que nous avons de rappeler, quand nous voulons, des idées abſentes, & de comparer enſemble celles que nous jugeons à propos, eſt véritablement un *pouvoir actif*. Cette réfléxion peut nous empêcher de tomber, à l'égard de ce qu'on nomme *puiſſance* & *action*, dans des erreurs où la Grammaire & le tour ordinaire des Langues peuvent nous engager facilement; parce que ce qui eſt ſignifié par les verbes que les Grammariens nomment *actifs*, ne ſignifie pas toujours l'*action* : Par exemple, ces propoſitions : *Je vois la lune*, ou *une étoile*, *je ſens la chaleur du ſoleil*, quoiqu'exprimées par un verbe actif, ne ſignifient en moi aucune action par où j'opére ſur ces ſubſtances, mais ſeulement la reception des idées de lumiere, de rondeur & de chaleur, en quoi je ne ſuis point actif, mais purement paſſif; deſorte que, poſé l'état

CHAP. XXI.

tat où ſont mes yeux ou mon corps, je ne ſçaurois éviter de recevoir ces idées. Mais lorſque je tourne mes yeux d'un autre côté, ou que j'éloigne mon corps des rayons du ſoleil, je ſuis proprement actif, parce que par mon propre choix, & par une puiſſance que j'ai en moi-même, je me donne ce mouvement-là ; & une telle action eſt la production d'une *puiſſance active.*

§. 37. Juſqu'ici j'ai expoſé comme dans un petit tableau nos idées originales d'où toutes les autres viennent, & dont elles ſont compoſées. De-ſorte que, ſi l'on vouloit éxaminer ces dernieres en Philoſophe, & voir quelles en ſont les cauſes & la matiere, je crois qu'on pourroit les réduire à ce petit nombre d'*idées primitives* & *originales*, ſçavoir.

L'*étenduë*,

La *ſolidité*,

La *mobilité* ou la puiſſance d'être mû: Idées que nous recevons du corps par le moyen des ſens :

La *perceptivité*, ou la puiſſance d'appercevoir ou de penſer,

La *motivité*, ou la puiſſance de

Chap. XXI.

mouvoir. (Qu'on me permette (1) de me ſervir de ces deux mots nouveaux, de peur qu'on ne prît mal ma penſée ſi j'employois les termes uſités qui ſont équivoques dans cette rencontre.)

Ces deux dernieres idées nous viennent dans l'eſprit par voye de *réfléxion.* Si nous leur joignons

L'*éxiſtence*,
La *durée*,
& le *nombre*,

qui nous viennent par les deux voyes de ſenſation & de réfléxion, nous aurons peut-être toutes les idées originales d'où dépendent toutes les autres. Car par ces idées-là, nous pourrions expliquer, ſi je ne me trompe, la nature des couleurs, des ſons, des goûts, des odeurs & de toutes les autres

[1] Si M. *Locke* s'excuſe à ſes Lecteurs de ce qu'il employe ces deux mots, je dois le faire à plus forte raiſon, parce que la Langue Françoiſe permet beaucoup moins que l'Angloiſe qu'on fabrique de nouveaux termes. Mais dans un Ouvrage de pur raiſonnement, comme celui-ci, rempli de diſquiſitions ſi fines & ſi abſtraites, l'on ne peut éviter de faire des mots, pour pouvoir exprimer de nouvelles idées. Nos plus grands Puriſtes conviendront ſans doute que dans un tel cas c'eſt une liberté qu'on doit prendre, ſans craindre de choquer leur délicateſſe.

CHAP. XXI.

autres idées que nous avons, ſi nos facultés étoient aſſez ſubtiles pour appercevoir les différentes modifications d'étenduë, & les divers mouvemens des petits corps qui produiſent en nous toutes ces différentes ſenſations. Mais comme je me propoſe dans cet ouvrage d'éxaminer quelle eſt la connoiſſance que l'eſprit humain a des choſes par le moyen des idées qu'il en reçoit ſelon que Dieu l'en a rendu capable, & comment il vient à acquerir cette connoiſſance, plutôt que de rechercher les cauſes de ces idées & la maniere dont elles ſont produites; je ne m'engagerai point à conſiderer en Phyſicien la forme particuliere des corps, & la configuration des parties, par où ils ont le pouvoir de produire en nous les idées de leurs qualités ſenſibles. Il ſuffit, pour mon deſſein, que j'obſerve, par éxemple, que l'*or* ou le *ſaffran* ont la puiſſance de produire en nous l'idée du *jaune*, & la *neige* ou le *lait* celle du *blanc*, idée que nous pouvons avoir ſeulement par le moyen de la vûe, ſans que je m'amuſe à éxaminer la contexture des parties de ces corps, non plus que les figures particulieres ou les mouvemens

CHAP. XXII.

des particules qui ſont réfléchies de leur ſurface pour cauſer en nous ces ſenſations particulieres ; quoi qu'au fond, ſi non contens de conſiderer purement & ſimplement les idées que nous trouvons en nous-mêmes, nous voulons en rechercher les cauſes, nous ne puiſſions concevoir qu'il y ait dans les objets ſenſibles aucune autre choſe par où ils produiſent différentes idées en nous, que la différente groſſeur, figure, nombre, contexture & mouvement de leurs parties inſenſibles.

CHAPITRE XXII.

Des Modes Mixtes.

CHAP. XXII.

Ce que c'eſt que *les Modes Mixtes.*

§. 1. APRE'S avoir traité des *modes ſimples* dans les Chapitres précédens, & donné divers éxemples de quelques-uns des plus conſidérables, pour faire voir ce qu'ils ſont, & comment nous venons à les acquerir ; il nous faut éxaminer enſuite les *modes* que nous appellons *mixtes*, comme ſont les idées complexes que nous déſignons par les noms d'*obligation*

bligation, d'*amitié*, de *menſonge*, &c. qui ne ſont que diverſes combinaiſons d'*idées ſimples* de différentes eſpeces. Je leur ai donné le nom de *modes mixtes*, pour les diſtinguer des *modes* plus ſimples, qui ne ſont compoſés que d'idées ſimples de la même eſpece. Et d'ailleurs, comme ces modes mixtes ſont de certaines combinaiſons d'idées ſimples, qu'on ne regarde pas comme des marques caractériſtiques d'aucun être qui ait une éxiſtence fixe, mais comme des idées détachées & indépendantes, que l'eſprit joint enſemble, elles ſont par-là diſtinguées des idées complexes des ſubſtances.

CHAP. XXII.

§. 2. L'expérience nous montre évidemment, que l'eſprit eſt purement paſſif à l'égard de ſes idées ſimples, & qu'il les reçoit toutes de l'éxiſtence & des opérations des choſes, ſelon que la ſenſation ou la réfléxion les lui préſente, ſans qu'il ſoit capable d'en former aucune de lui-même. Mais ſi nous éxaminons avec attention les idées que j'appelle *modes mixtes* & dont nous parlons préſentement, nous trouverons qu'elles ont une autre origine. En effet, l'eſprit agit ſouvent par lui-même en faiſant ces différentes

Ils ſont formés par l'Eſprit.

CHAP. XXII.

combinaiſons ; car ayant une fois reçu des idées ſimples, il peut les joindre & combiner en diverſes manieres, & faire par-là différentes idées complexes, ſans conſiderer ſi elles éxiſtent ainſi réünies dans la nature. Et de-là vient, à mon avis, qu'on donne à ces ſortes d'idées le nom de *notion*; comme ſi leur origine & leur continuelle éxiſtence étoient plutôt fondées ſur les penſées des hommes que ſur la nature même des choſes, & qu'il ſuffit, pour former ces idées-là, que l'eſprit joignît enſemble leurs différentes parties, & qu'elles ſubſiſtaſſent ainſi réünies dans l'entendement, ſans éxaminer ſi elles avoient, hors de-là, aucune éxiſtence réelle. Je ne nie pourtant pas, que pluſieurs de ces idées ne puiſſent être déduites de l'obſervation & de l'éxiſtence de pluſieurs idées ſimples, combinées de la même maniere qu'elles ſont réünies dans l'entendement. Car celui qui le premier forma l'idée de l'*hypocriſie*, peut l'avoir reçuë d'abord de la réfléxion qu'il fit ſur quelque perſonne qui faiſoit parade de bonnes qualités qu'il n'avoit pas; ou avoir formé cette idée dans ſon eſprit ſans avoir eu un tel modele

CHAP. XXII.

modele devant ſes yeux. En effet, il eſt évident, que lorſque les hommes commencerent à diſcourir entr'eux, & à entrer en ſociété, pluſieurs de ces idées complexes qui étoient des ſuites des réglemens établis parmi eux, ont été néceſſairement dans l'eſprit des hommes, avant que d'éxiſter nulle autre part, & que les idées attachées à ces mots ont été formées (1) avant que les combinaiſons que ces mots & ces idées repréſentoient, euſſent éxiſté.

On les acquiert quelquefois par l'explication des termes qui ſervent à les exprimer.

§. 3. A la vérité, préſentement que les Langues ſont formées & qu'elles abondent en termes qui expriment ces combinaiſons, *c'eſt par l'explication des termes mêmes qui ſervent à les exprimer, qu'on acquiert ordinairement ces idées complexes*; car comme elles ſont compoſées d'un certain nombre d'idées ſimples combinées enſembles, elles peuvent, par le moyen des mots qui expriment ces idées ſimples, être pré-

[1] Suppoſé, par éxemple, que le premier homme ait fait une Loi contre le crime qui conſiſte à tuer ſon pere ou ſa mere, en le déſignant par le terme de *Parricide*, avant qu'un tel crime eût été commis, il eſt viſible que l'idée complexe que le mot de *Parricide* ſignifie, n'éxiſta d'abord que dans l'Eſprit du Légiſlateur & de ceux à qui cette Loi fut notifiée.

Chap. XXII.

ſentées à l'eſprit de celui qui entend ces mots, quoique l'éxiſtence réelle des choſes n'eût jamais fait naître dans ſon eſprit une telle combinaiſon d'idées ſimples. Ainſi un homme peut venir à ſe repréſenter l'idée de ce qu'on nomme *meurtre* ou *ſacrilége*, ſi on lui fait une énumération des idées ſimples que ces deux mots ſignifient, ſans qu'il ait jamais vû commettre ni l'un ni l'autre de ces crimes.

Les noms attachent les parties des Modes mixtes à une ſeule idée.

§. 4. Chaque mode mixte étant compoſé de pluſieurs idées ſimples, diſtinctes les unes des autres, il ſemble raiſonnable de rechercher *d'où c'eſt qu'il tire ſon unité*, & comment une telle multitude particuliere d'idées vient à faire une ſeule idée, puiſque cette combinaiſon n'éxiſte pas toujours réellement dans la nature des choſes. Il eſt évident, que l'unité de ces modes vient d'un acte de l'eſprit qui combine enſemble ces différentes idées ſimples, & les conſidere comme une ſeule idée complexe qui renferme toutes ces diverſes parties : & ce qui eſt la marque de cette union, ou qu'on regarde en général comme ce qui la détermine éxactement, c'eſt le nom qu'on donne à cette combinaiſon.

ſon d'idées. Car, c'eſt ſur les noms que les hommes réglent ordinairement le compte qu'ils font d'autant d'eſpeces diſtinctes de modes mixtes; & il arrive rarement qu'ils reçoivent ou conſiderent aucun nombre d'idées ſimples comme faiſant une idée complexe, excepté les collections qui ſont déſignées par certains noms. Ainſi quoique le crime de celui qui tue un vieillard, ſoit, de ſa nature, auſſi propre à former une idée complexe, que le crime de celui qui tue ſon pere; cependant parce qu'il n'y a point de nom qui ſignifie préciſément le premier, comme il y a le mot de *parricide* pour déſigner le dernier, on ne regarde pas le premier comme une particuliere idée complexe, ou comme une eſpece d'action diſtincte de celle par lequelle on tue un jeune-homme, ou quelqu'autre homme que ce ſoit. CHAP. XXII.

§. 5. Si nous pouſſons un peu plus loin nos recherches pour voir ce qui détermine les hommes à convertir diverſes combinaiſons d'idées ſimples en autant de modes diſtincts, pendant qu'ils en négligent d'autres, qui, à conſiderer la nature même des choſes, Pourquoi les hommes font des Modes Mixtes.

CHAP. XXII.

ſont auſſi propres à être combinées & à former des idées diſtinctes, nous en trouvons la raiſon dans le but même du langage. Car les hommes l'ayant inſtitué pour ſe faire connoître ou ſe communiquer leurs penſées les uns aux autres, auſſi promptement qu'ils peuvent, ils font d'ordinaire de ces ſortes de collections d'idées qu'ils convertiſſent en modes complexes auſquels ils donnent certains noms, ſelon qu'ils en ont beſoin par rapport à leur maniere de vivre & à leur converſation ordinaire. Pour les autres idées qu'ils ont rarement occaſion de faire entrer dans leurs diſcours, ils les laiſſent détachées, & ſans noms qui les puiſſent lier enſemble, aimant mieux, lorſqu'ils en ont beſoin, compter l'une après l'autre toutes les idées qui les compoſent, que de ſe charger la mémoire d'idées complexes & de leurs noms, dont ils n'auront que rarement; & peut-être jamais aucune occaſion de ſe ſervir.

Comment dans une Langue, il y a des mots qu'on ne peut exprimer dans

§. 6. Il paroît de-là comment il arrive, *Qu'il y a dans chaque Langue des termes particuliers qu'on ne peut rendre mot-pour-mot dans une autre.* Car les coûtumes, les mœurs, & les uſages d'une

CHAP. XXII.

d'une nation faiſant tout autant de combinaiſons d'idées, qui ſont familieres & néceſſaires à un peuple, & qu'un autre peuple n'a jamais eu occaſion de former, ni peut-être même de connoître en aucune maniere, les peuples qui font uſage de ces ſortes de combinaiſons y attachent communément des noms, pour éviter de longues périphraſes dans des choſes dont ils parlent tous les jours; & dès-là ces combinaiſons deviennent dans leur eſprit tout autant d'*idées complexes*, entierement diſtinctes. Ainſi * l'*oſtraciſme* parmi les Grecs, & la † *proſcription* parmi les Romains, étoient des mots que les autres Langues ne pouvoient exprimer par d'autres termes qui y répondiſſent éxactement, parce que ces mots ſignifient parmi le Grecs & les Romains des idées complexes qui ne ſe rencontroient pas dans l'eſprit des autres peuples. Par-tout où de telles coûtumes n'étoient point en uſage, on n'y avoit aucune notion de ces ſortes d'actions & l'on ne s'y ſervoit point de ſemblables combinaiſons d'idées jointes, &, pour ainſi-dire, liées enſemble par des termes particuliers; & par conſequent, dans tous ces

une autre par des mots qui leur répondent.

* Ὀστρακισμός.

† *Proſcriptio.*

CHAP. XXII.

ces pays il n'y avoit point de noms pour les exprimer.

Pourquoi les Langues changent.

§. 7. Par-là nous pouvons voir auſſi la raiſon *pourquoi les Langues ſont ſujettes à de continuels changemens*, pourquoi elles adoptent des mots nouveaux & en abandonnent d'autres qui ont été en uſage depuis long-temps. C'eſt que le changement qui arrive dans les coûtumes & dans les opinions, introduiſant en même-temps de nouvelles combinaiſons d'idées dont on eſt ſouvent obligé de s'entretenir en ſoi-même & avec les autres hommes, on leur donne des noms pour éviter de longues périphraſes ; ce qui fait qu'elles deviennent de nouvelles eſpeces de modes complexes. Pour être convaincu, combien d'idées différentes ſont compriſes par ce moyen dans un ſeul mot, & combien on épargne par-là de temps, il ne faut que prendre la peine de faire une énumération de toutes les idées qu'emportent ces deux termes de Palais, *Surſeance* ou *Appel*, & d'employer à la place de l'un de ces mots une périphraſe pour en faire comprendre le ſens à un autre.

§. 8.

CHAP. XXII.

Où éxiſtent les Modes Mixtes.

§. 8. Quoique je doive avoir occaſion d'éxaminer cela plus au long, quand je viendrai à traiter des * *mots* & de leur uſage, je ne pouvois pourtant pas éviter de faire quelque réflexion en paſſant ſur les noms des modes mixtes, qui étant des combinaiſons d'idées ſimples putemen *tranſitoires*, qui n'éxiſtent que peu de temps, & cela ſimplement dans l'eſprit des hommes, où même leur éxiſtence ne s'étend point au-delà du temps qu'elles ſont l'objet actuel de la penſée, *n'ont par conſequent l'apparence d'une éxiſtence conſtante & durable, nulle autre part que dans les mots dont on ſe ſert pour les exprimer*, leſquels par cela même ſont fort ſujets à être pris pour les *idées* mêmes qu'ils ſignifient. En effet, ſi nous éxaminons où éxiſte l'idée d'un *triomphe* ou d'une *apothéoſe*, il eſt évident qu'aucune de ces idées ne ſçauroit éxiſter nulle part tout à la fois dans les choſes mêmes, parce que ce ſont des actions qui demandent du temps pour être éxécutées, & qui ne pourroient jamais éxiſter toutes enſemble. Pour ce qui eſt de l'eſprit des hommes, où l'on ſuppoſe que ſe trouvent les idées de ces actions, elles

* Liv. III.

CHAP. XXII.

y ont auſſi une éxiſtence fort incertaine; c'eſt pourquoi nous ſommes portés à l'attacher à des noms qui les excitent en nous.

Comment nous acquerons les idées des Modes Mixtes.

§. 9. Au-reſte, c'eſt *par trois moyens que nous acquerons ces idées complexes de modes mixtes.* I. Par l'expérience & l'obſervation des choſes mêmes: ainſi, en voyant deux hommes *lutter*, ou faire des armes, nous acquerons l'idée de ces deux ſortes d'éxercices. II. Par l'*invention*, ou l'aſſemblage volontaire de différentes idées ſimples que nous joignons enſemble dans notre eſprit: ainſi celui qui le premier inventa *l'Imprimerie* ou la *Gravure*, en avoit l'idée dans l'eſprit, avant qu'aucun de ces Arts eût jamais éxiſté. III. Le troiſiéme moyen par où nous acquerons plus ordinairement des idées de modes mixtes, c'eſt par l'explication qu'on nous donne des termes qui expriment les actions que nous n'avons jamais vûës, ou des notions que nous ne ſçaurions voir, en nous préſentant une à une toutes les idées dont ces actions doivent être compoſées, & les peignant, pour ainſi-dire, à notre imagination. Car après avoir reçu des idées ſimples dans l'eſprit par voye de ſenſation &

de

de réflexion, & avoir appris par l'uſage les noms qu'on leur donne, nous pouvons par le moyen de ces noms repréſenter à une autre perſonne l'idée complexe que nous voulons lui faire concevoir pourvû qu'elle ne renferme aucune idée ſimple qui ne lui ſoit connuë, & qu'il n'exprime par le même nom que nous. Car toutes nos idées complexes peuvent être réduites aux idées ſimples dont elles ſont originairement compoſées, quoique peut-être leurs parties immédiates ſoient auſſi des idées complexes. Ainſi, le mode mixte exprimé par le mot de *menſonge*, comprend ces idées ſimples: 1. des ſons articulés: 2. certaines idées dans l'eſprit de celui qui parle: 3 des mots qui ſont les ſignes de ces idées: 4. l'union de ces ſignes joints enſemble par affirmation ou par négation, autrement que les idées qu'ils ſignifient ne le ſont dans l'eſprit de celui qui parle. Je ne crois pas qu'il ſoit néceſſaire de pouſſer plus loin l'analyſe de cette idée complexe que nous appellons *menſonge*. Ce que je viens de dire ſuffit, pour faire voir qu'elle eſt compoſée d'idées ſimples; & il ne pourroit être que fort ennuyeux

CHAP. XXII.

CHAP. XXII.

nuyeux à mon lecteur ſi j'allois lui faire un plus grand détail de chaque idée ſimple qui fait partie de cette idée complexe, ce qu'il peut aiſément déduire par lui-même de ce qui a été dit ci-deſſus. Nous pouvons faire la même choſe à l'égard de toutes nos idées complexes, ſans exception; car quelque complexes qu'elles ſoient, elles peuvent enfin être réduites à des idées ſimples, uniques matérieaux des connoiſſances ou des penſées que nous avons, ou que nous pouvons avoir. Et il ne faut pas appréhender, que par-là notre eſprit ſe trouve réduit à un trop petit nombre d'idées, ſi l'on conſidere quel fonds inépuiſable de modes ſimples nous eſt fourni par le nombre & la figure ſeulement. Il eſt aiſé d'imaginer après cela que les modes mixtes qui contiennent diverſes combinaiſons de différentes idées ſimples & de leurs modes dont le nombre eſt infini, ſont bien éloignés d'être en petit nombre & renfermés dans des bornes fort étroites. Nous verrons même, avant que de finir cet ouvrage, que perſonne n'a ſujet de craindre de n'avoir pas un champ aſſez vaſte pour donner eſſor à ſes penſées; quoiqu'à

quoiqu'à mon avis elles ſe réduiſent toutes aux idées ſimples que nous recevons de la *ſenſation* ou de la *réfléxion*, & de leurs différentes combinaiſons. CHAP. XXII.

§. 10. Une choſe qui mérite d'être examinée, c'eſt, *leſquelles de toutes nos idées ſimples ont été le plus modifiées, & ont ſervi à compoſer le plus de* modes mixtes, *qu'on ait déſigné par des noms particuliers.* Ce ſont les trois ſuivantes, la *penſée*, le *mouvement*, deux idées auſquelles ſe réduiſent toutes les actions, & la *puiſſance*, d'où l'on conçoit que ces actions découlent. Ces idées ſimples de penſée, de mouvement, & de puiſſance ont, dis-je, reçu plus de modifications qu'aucune autre; & c'eſt de leurs modifications qu'on a formé plus de modes complexes, déſignés par des noms particuliers. Car comme la grande affaire du genre-humain conſiſte dans l'action, & que c'eſt à l'action que ſe rapporte tout ce qui fait le ſujet des loix, il ne faut pas s'étonner qu'on ait pris connoiſſance des différens modes de penſer & de mouvoir, qu'on ait obſervé les idées, qu'on les ait comme enregiſtrées dans la mémoire, & qu'on

Les idées qui ont été le plus modifiées, ſont celles du Mouvement, de la Penſée & de la Puiſſance.

CHAP. XXII.

qu'on leur ait donné des noms ; ſans quoi les loix n'auroient pu être faites, ni le vice ou le déréglement réprimé. Il n'auroit guéres pu y avoir non-plus de commerce avec les hommes, ſans le ſecours de telles idées complexes, exprimées par certains noms particuliers; c'eſt pourquoi ils ont établi des noms, & ſuppoſé dans leur eſprit des idees fixes de modes de diverſes actions, diſtingués par leurs cauſes, moyens, objets, fins inſtrumens, temps, lieu, & autres circonſtances, comme auſſi des idées de leurs différentes *puiſſances* qui ſe rapportent à ces actions ; telle eſt la *hardieſſe* qui eſt la puiſſance de faire ou de dire ce qu'on veut, devant d'autres perſonnes, ſans craindre, ou ſe déconcerter le moins du monde: Puiſſance qui par rapport à cette derniere partie qui regarde le diſcours, avoit un nom particulier * parmi les Grecs. Or cette puiſſance ou *aptitude* qui ſe trouve dans un homme de faire une choſe, conſtitue l'idée que nous nommons *habitude*, lorſqu'on a acquis cette puiſſance en faiſant ſouvent la même choſe; & quand on peut la réduire en acte, à chaque occaſion qui.

* Παῤῥησία.

qui s'en préſente, nous l'appellons *diſpoſition*; ainſi la *tendreſſe* eſt une diſpoſition à l'*amitié* ou à l'*amour*. CHAP. XXII.

Qu'on éxamine enfin tels modes d'action qu'on voudra, comme la *contemplation* & l'*aſſentiment* qui ſont des actions de l'eſprit, le *marcher* & le *parler* qui ſont des actions du corps, la *vengeance* & le *meurtre* qui ſont des actions du corps & de l'eſprit; & l'on trouvera que ce ne ſont autre choſe que des collections d'idées ſimples qui jointes enſemble conſtituent les *idées complexes* qu'on a déſignées par ces noms-là.

§. 11. Comme la *puiſſance* eſt la ſource d'où procédent toutes les actions, on donne le nom de *cauſe* aux ſubſtances où ces *puiſſances* réſident, lorſqu'elles réduiſent leur puiſſance en acte; & on nomme *effets* les ſubſtances produites par ce moyen, ou plutôt les idées ſimples qui, par l'éxercice de telle ou telle puiſſance, ſont introduites dans un ſujet. Ainſi, l'*efficace* par laquelle une nouvelle ſubſtance ou idée eſt produite, s'appelle *action* dans le ſujet qui éxerce ce pouvoir, & on la nomme *paſſion* dans le ſujet ou quelqu'idée ſimple eſt altérée

Pluſieurs mots qui ſemblent exprimer quelqu'Action, ne ſignifient que l'Effet.

CHAP. XXII.

rée ou produite. Mais quelque diverſe que ſoit cette efficace ; & quoique les effets qu'elle produit, ſoient preſqu'infinis, je crois pourtant qu'il nous eſt aiſé de reconnoître que dans les Agens intellectuels ce n'eſt autre choſe que différens modes de penſer & de vouloir, & dans les Agens corporels, que diverſes modifications du mouvement. Nous ne pouvons, dis-je, concevoir, à mon avis, que ce ſoit autre choſe que cela ; car s'il y a quelqu'autre eſpece d'action, outre celles-là, qui produiſe quelques effets, j'avoue ingénûment que je n'en ai ni notion ni idée quelconque, que c'eſt une choſe tout-à-fait éloignée de mes conceptions, de mes penſées, de ma connoiſſance, & qui m'eſt auſſi inconnuë que la notion de cinq autres ſens différens des nôtres, ou que les idées des couleurs ſont inconnuës à un aveugle. Du-reſte, *pluſieurs mots qui ſemblent exprimer quelqu'action, ne ſignifient rien de l'action* ou de la maniere d'opérer, mais ſimplement l'*effet* avec quelques circonſtances du ſujet qui reçoit l'action, ou bien *la cauſe opérante.* Ainſi, par éxemple, la *Création* & l'*annihilation* ne renferment aucune idée

idée de l'action, ou de la maniere par où ces deux choſes ſont produites, mais ſimplement de la cauſe, & de la choſe même qui eſt produite. Et lorſqu'un payſan dit que le froid glace l'eau, quoique le terme de *glacer* ſemble emporter quelqu'action, il ne ſignifie pourtant autre choſe que l'*effet*; ſçavoir que l'eau qui étoit auparavant fluide, eſt devenuë dure & conſiſtante, ſans que ce mot emporte dans ſa bouche aucune idée de l'action par laquelle cela ſe fait. CHAP. XXII.

§. 12. Je ne crois pas, au-reſte, qu'il ſoit néceſſaire de remarquer ici, que quoique la puiſſance & l'action conſtituent la plus grande partie des modes mixtes qu'on a déſignés par des noms particuliers, & qui ſont le plus ſouvent dans l'eſprit & dans la bouche des hommes, il ne faut pourtant pas exclure les autres idées ſimples, avec leurs différentes combinaiſons. Il eſt, je penſe, encore moins néceſſaire de faire une énumération de tous les modes mixtes qui ont été fixés & déterminés par des noms particuliers: ce ſeroit vouloir faire un Dictionnaire de la plus grande partie des mots qu'on employe dans la Théologie, Modes Mixtes compoſés d'autres idées.

CHAP. XXIII.

gie, dans la Morale, dans la Juriſprudence, dans la Politique & dans diverſes autres ſciences. Tout ce qui fait à mon préſent deſſein, c'eſt de montrer quelle eſpece d'idées ſont celles que je nomme *modes mixtes*, comment l'eſprit vient à les acquerir, & que ce ſont des combinaiſons d'idées ſimples qu'on acquiert par la ſenſation & par la réfléxion : c'eſt-là, à mon avis, ce que j'ai déja fait.

CHAPITRE XXIII.

De nos Idées Complexes des ſubſtances.

CHAP. XXIII.

Idées des Subſtances comment formées.

§. 1. L'ESPRIT étant fourni, comme j'ai déja remarqué, d'un grand nombre d'idées ſimples qui lui ſont venuës par les ſens ſelon les diverſes impreſſions qu'ils ont reçu des objets extérieurs, ou par la réfléxion qu'il fait ſur ſes propres opérations, remarque outre cela, qu'un certain nombre de ces idées ſimples vont conſtamment enſemble, qui étant regardées comme appartenantes à une ſeule choſe, ſont déſignées par un ſeul nom lorſqu'elles ſont ainſi réünies dans un

un ſeul ſujet, par la raiſon que le langage eſt accommodé aux communes conceptions, & que ſon principal uſage eſt de marquer promptement ce qu'on a dans l'eſprit. De-là vient, que quoique ce ſoit véritablement un amas de pluſieurs idées jointes enſemble, dans la ſuite nous ſommes portés par inadvertence à en parler comme d'une ſeule idée ſimple, & à la conſiderer comme n'étant effectivement qu'une ſeule idée, parce que, comme j'ai déja dit, ne pouvant imaginer comment ces idées ſimples peuvent ſubſiſter par elles-mêmes, nous nous accoûtumons à ſuppoſer quelque * choſe qui les ſoûtienne, où elles ſubſiſtent, & d'où elles réſultent, à qui pour cet effet on a donné le nom de *Subſtance.*

CHAP. XXIII.

* *Subſtratum.* Voyez la remarque qui a été faite ſur ce mot *pag.* 52. L. I. Ch. III. §. 18.

§. 2. Deſorte que qui voudra prendre la peine de ſe conſulter ſoi-même ſur la notion qu'il a de la *pure ſubſtance en général*, trouvera qu'il n'en a abſolument point d'autre que de je ne ſçai quel ſujet qui lui eſt tout à-fait inconnu, & qu'il ſuppoſe être le ſoûtien des qualités qui ſont capables d'exciter des idées ſimples dans notre eſprit : Qualités qu'on nomme communé-

Qu'elle eſt notre idée de *Subſtance* en général.

CHAP XXIII.

munément des *accidens.* En effet, qu'on demande à quelqu'un ce que c'eſt que le ſujet dans lequel la couleur ou le poids éxiſtent, il n'aura autre choſe à dire ſinon que ce ſont des parties ſolides étenduës. Mais ſi on lui demande ce que c'eſt que la choſe dans laquelle la ſolidité & l'étenduë ſont *inhérentes*, il ne ſera pas moins en peine que l'Indien * dont nous avons déja parlé, qui ayant dit que la terre étoit ſoûtenuë par un grand éléphant, répondit à ceux qui lui demanderent ſur quoi s'appuyoit cet éléphant, que c'étoit ſur une grande tortuë, & qui étant encore preſſé de dire ce qui ſoûtenoit la tortuë, repliqua que c'étoit quelque choſe, un je ne ſçai quoi qu'il ne connoiſſoit pas. Dans cette rencontre auſſi-bien que dans pluſieurs autres où nous employons ces mots ſans avoir des idées claires & diſtinctes de ce que nous voulons dire, nous parlons comme des enfans, à qui l'on n'a pas plutôt demandé ce que c'eſt qu'une telle choſe qui leur eſt inconnuë, qu'ils font cette réponſe fort ſatisfaiſante à leur gré, *que c'eſt quelque choſe*; mais qui employée de cette maniere ou par

Pag. 128. *Liv.* II. *Chap.* XIII, §. 16.

par des enfans ou par des hommes faits, ſignifie purement & ſimplement qu'ils ne ſçavent ce que c'eſt; & que la choſe dont ils prétendent parler & avoir quelque connoiſſance, n'excite aucune idée dans leur eſprit, & leur eſt par conſequent tout-à-fait inconnuë. Comme donc toute l'idée que nous avons de ce que nous déſignons par le terme général de *ſubſtance*, n'eſt autre choſe qu'un ſujet que nous ne connoiſſons pas, que nous ſuppoſons être le ſoûtien des qualités dont nous découvrons l'éxiſtence, & que nous ne croyons pas pouvoir ſubſiſter *ſine re ſubſtante*, ſans quelque choſe qui les ſoutienne, nous donnons à ce ſoûtien le nom de *ſubſtance*, qui, rendu nettement en François ſelon ſa véritable ſignification veut dire * *ce qui eſt deſſous* ou *qui ſoutient.*

CHAP. XXIII.

* En Latin *Quodſubſtat.*

§. 3. Nous étant ainſi fait une idée obſcure & relative de la ſubſtance en général, nous venons à nous former *des idées d'eſpeces particulieres de ſubſtances*, en aſſemblant ces combinaiſons d'idées ſimples, que l'expérience & les obſervations que nous faiſons par le moyen des ſens, nous font remarquer éxiſtant enſemble, & que nous

Des différentes eſpeces de Subſtances.

CHAP. XXIII.

ſuppoſons pour cet effet émaner de l'interne & particuliere conſtitution ou eſſence inconnuë de cette ſubſtance. C'eſt ainſi que nous venons à avoir les idées d'un *homme*, d'un *cheval*, de l'*or*, du *plomb*, de l'*eau*, &c. deſquelles ſubſtances ſi quelqu'un a aucune autre idée que celle de certaines idées ſimples qui éxiſtent enſemble, je m'en rapporte à ce que chacun éprouve en ſoi-même. Les qualités ordinaires qui ſe remarquent dans le *fer* ou dans un *diamant*, conſtituent la véritable idée complexe de ces deux ſubſtances qu'un ſerrurier ou un jouaillier connoît communément beaucoup mieux qu'un Philoſophe, qui, malgré tout ce qu'il nous dit des *formes ſubſtancielles*, n'a dans le fond aucune autre idée de ces ſubſtances, que celle qui eſt formée par la collection des idées ſimples qu'on y obſerve. Nous devons ſeulement remarquer, que nos idées complexes des ſubſtances, outre toutes les idées ſimples dont elles ſont compoſées, emportent toujours une idée confuſe de quelque choſe à quoi elles appartiennent & dans quoi elles ſubſiſtent. C'eſt pour cela que, lorſque nous parlons

CHAP. XXIII.

lons de quelqu'eſpece de ſubſtance ; nous diſons que c'eſt une *choſe* qui a telles ou telles qualités ; comme, que le *corps* eſt une *choſe* étenduë, figurée, & capable de mouvement ; que l'*eſprit* eſt une *choſe* capable de penſer. Nous diſons de même que la *durée*, la *friabilité* & la puiſſance d'attirer le fer, ſont des qualités qu'on trouve dans l'aimant. Ces façons de parler & autres ſemblables donnent à entendre que la ſubſtance eſt toujours ſuppoſée comme quelque choſe de diſtinct de l'étenduë, de la figure, de la ſolidité, du mouvement, de la penſée & des autres idées qu'on peut obſerver, quoique nous ne ſçachions ce que c'eſt.

Nous n'avons aucune idée claire de la ſubſtance en général.

§. 4. De-là vient, que lorſque quelqu'eſpece particuliere de ſubſtances corporelles, comme un *cheval*, une *pierre*, &c. vient à faire le ſujet de notre entretien & de nos penſées, quoique l'idée que nous avons de l'une ou de l'autre de ces choſes ne ſoit qu'une combinaiſon ou collection de différentes idées ſimples des qualités ſenſibles que nous trouvons unies dans ce que nous appellons *cheval* ou *pierre* ; cependant comme nous ne

CHAP. XXIII.

ſçaurions concevoir que ces qualités ſubſiſtent toutes ſeules ou l'une dans l'autre, nous ſuppoſons qu'elles éxiſtent dans quelque ſujet commun qui en eſt le *ſoûtien*; & c'eſt ce *ſoûtien* que nous déſignons par le nom de *ſubſtance*, quoiqu'au fond il ſoit certain que nous n'avons aucune idée claire & diſtincte de cette *choſe* que nous ſuppoſons être le ſoûtien de ces qualités ainſi combinées.

Nous avons une idée auſſi claire de l'eſprit que du corps.

§. 5. La même choſe arrive à l'égard des opérations de l'eſprit, ſçavoir, la *penſée*, le *raiſonnement*, la *crainte*, &c. Car voyant d'un côté qu'elles ne ſubſiſtent point par elles-mêmes, & ne pouvant comprendre, de l'autre, comment elles peuvent appartenir au corps ou être produites par le corps, nous ſommes portés à penſer que ce ſont des actions de quelqu'autre ſubſtance que nous nommons *eſprit*. D'où il paroît pourtant avec la derniere évidence, que, puiſque nous n'avons aucune idée ou notion de la *matiere*, que comme de quelque choſe dans quoi ſubſiſtent pluſieurs qualités ſenſibles qui frappent nos ſens, nous n'avons pas plutôt ſuppoſé un ſujet dans lequel éxiſte

la

la *penſée*, la *connoiſſance*, le *doute* & la *puiſſance de mouvoir*, &c. *que nous avons une idée auſſi claire de la ſubſtance de l'eſprit que de la ſubſtance du corps*; celle-ci étant ſuppoſée le * *ſoûtien* des idées ſimples qui nous viennent de dehors, ſans que nous connoiſſions ce que c'eſt que ce ſoûtien-là; & l'autre étant regardée comme le *ſoûtien* des opérations que nous trouvons en nous-mêmes par expérience, & qui nous eſt auſſi tout-à-fait inconnu. Il eſt donc évident, que l'idée d'une ſubſtance corporelle dans la matiere eſt auſſi éloignée de nos conceptions, que celle de la ſubſtance ſpirituelle, ou de l'eſprit. Et par conſequent, de ce que nous n'avons aucune notion de la ſubſtance ſpirituelle, nous ne ſommes pas plus autoriſés à conclure la non-éxiſtence des eſprits, qu'à nier par la même raiſon l'éxiſtence des corps: car il eſt auſſi raiſonnable d'aſſurer qu'il n'y a point de corps parce que nous n'avons aucune idée de la ſubſtance de la *matiere*, que de dire qu'il n'y a point d'eſprits parce que nous n'avons aucune idée de la ſubſtance d'un *eſprit*.

* *Subſtratum.*

CHAP. XXIII.

Des différentes sortes de substances.

§. 6. Ainſi, quelle que ſoit la nature abſtraite de la *ſubſtance* en général, toutes les idées que nous avons des eſpeces particulieres & diſtinctes des ſubſtances, ne ſont autre choſe que differentes combinaiſons d'idées ſimples qui *coéxiſtent* par une union à nous inconnuë, qui en fait un tout éxiſtant par lui-même. C'eſt par de telles combinaiſons d'idées ſimples, & non par autre choſe, que nous nous repréſentons à nous-mêmes des eſpeces particulieres de ſubſtance. C'eſt à quoi ſe réduiſent les idées que nous avons dans l'eſprit de différentes eſpeces de ſubſtances, & celles que nous ſuggerons aux autres en les leur déſignant par des noms *ſpécifiques*, comme ſont ceux d'*homme*, de *cheval*, de *ſoleil*, d'*eau*, de *fer*, &c. Car quiconque entend le François ſe forme d'abord à l'ouïe de ces noms, une combinaiſon de diverſes idées ſimples qu'il a communément obſervé ou imaginé éxiſter enſemble ſous telle ou telle dénomination : toutes leſquelles idées il ſuppoſe ſubſiſter, & être, pour ainſi-dire, attachées à ce commun ſujet inconnu, qui n'eſt pas inhérent lui-même dans aucune autre

choſe ;

choſe, quoiqu'en même temps il ſoit manifeſte, comme chacun peut s'en convaincre en réfléchiſſant ſur ſes propres penſées, que nous n'avons aucune autre idée de quelque ſubſtance particuliere, comme de l'*or*, d'un *cheval*, du *fer*, d'un *homme*, du *vitriol*, du *pain*, &c. que celle que nous avons des qualités ſenſibles que nous ſuppoſons jointes enſemble par le moyen d'un certain ſujet qui ſert, pour ainſi dire, de * *ſoûtien* à ces qualités ou idées ſimples qu'on a obſervé éxiſter jointes enſemble. Ainſi, qu'eſt-ce que le ſoleil, ſinon un aſſemblage de ces différentes idées ſimples, la lumiere, la chaleur, la rondeur, un mouvement conſtant & régulier qui eſt à une certaine diſtance de nous, & peut-être quelques autres, ſelon que celui qui réfléchit ſur le ſoleil ou qui en parle, a été plus ou moins éxact à obſerver les qualités, idées ou propriétés ſenſibles qui ſont dans ce qu'il nomme *ſoleil* ?

CHAP. XXIII.

* *Subſtratum.*

§. 7. Car celui-là a l'idée la plus parfaite de quelque ſubſtance particuliere, qui a joint & raſſemblé un plus grand nombre d'idées ſimples qui éxiſtent dans cette ſubſtance, parmi leſ-

Les puiſſances font une grande partie de nos idées complexes des Subſtances.

CHAP. XXIII.

quelles il faut compter ſes *puiſſances actives* & ſes *capacités paſſives*, qui, à parler éxactement, ne ſont pas des idées ſimples, mais qu'on peut pourtant mettre ici aſſez commodément dans ce rang-là pour abbréger. Ainſi la puiſſance d'attirer le fer eſt une des idées de la ſubſtance que nous nommons *aimant* ; & la puiſſance d'être ainſi attiré, fait partie de l'idée complexe que nous nommons *fer* : deux ſortes de puiſſances qui paſſent pour autant de qualités inhérentes dans l'aimant, & dans le fer. Car chaque ſubſtance étant auſſi propre à changer certaines qualités ſenſibles dans d'autres ſujets par le moyen de diverſes puiſſances qu'on y obſerve, qu'elle eſt capable d'exciter en nous les idées ſimples que nous en recevons *immédiatement*, elle nous fait voir par le moyen de ces nouvelles qualités ſenſibles produites dans d'autres ſujets, ces ſortes de puiſſances qui par-là frappent *médiatement* nos ſens, & cela d'une maniere auſſi réguliere que les qualités ſenſibles de cette ſubſtance, lorſqu'elles agiſſent immédiatement ſur nous. Dans le *feu*, par éxemple, nous y appercevons immédiatement, par le moyen des ſens, de

de la *chaleur* & de la *couleur*, qui, à bien conſiderer la choſe, ne ſont dans le feu, que des *puiſſances* de produire ces idées en nous. De même, nous appercevons par nos ſens la couleur & la *friabilité* du charbon, par où nous venons à connoître une autre puiſſance du feu qui conſiſte à changer la couleur & la conſiſtance du bois. Ces différentes puiſſances du feu ſe découvrent à nous *immédiatement* dans le premier cas, & *médiatement* dans le ſecond : c'eſt pourquoi nous les regardons comme faiſant partie des qualités du feu, & par conſequent, de l'idée complexe que nous nous en formons. Car comme toutes ces *puiſſances* que nous venons à connoître, ſe terminent uniquement à l'altération qu'elles font de quelques qualités ſenſibles dans les ſujets ſur qui elles éxercent leur opération, & qui par-là excitent de nouvelles idées ſenſibles en nous, je mets ces *puiſſances* au nombre des idées ſimples qui entrent dans la compoſition des eſpeces particulieres des ſubſtances, quoique ces puiſſances conſiderées en elles-mêmes ſoient effectivement des idées complexes. Je prie mon lecteur de m'ac- CHAP. XXIII.

CHAP. XXIII.

corder la liberté de m'exprimer ainſi, & de ſe ſouvenir de ne pas prendre mes paroles à la rigueur, lorſque je range quelqu'une de ces *potentialités* parmi les idées ſimples que nous raſſemblons dans notre eſprit, toutes les fois que nous venons à penſer à quelque ſubſtance particuliere. Car ſi nous voulons avoir de vrayes & diſtinctes notions des ſubſtances, il eſt abſolument néceſſaire de conſiderer les différentes puiſſances qu'on y peut découvrir.

Et comment.

§. 8. Au reſte, nous ne devons pas être ſurpris, que les *puiſſances faſſent une grande partie des idées complexes que nous avons des ſubſtances*; puiſque ce qui dans la plûpart des ſubſtances contribue le plus à les diſtinguer l'une de l'autre, & qui fait ordinairement une partie conſiderable de l'idée complexe que nous avons de leurs différentes eſpeces, ce ſont leurs * ſecondes qualités. Car nos ſens ne pouvant nous faire appercevoir la groſſeur, la contexture & la figure des petites parties des corps d'où dépendent leurs conſtitutions réelles & leurs véritables différences, nous ſommes obligés d'employer leurs *ſecondes qualités* comme

* Voyez ci-devant [Tome I. page 311.) le Chapitre VIII où l'Auteur explique au long ce qu'il entend par *ſecondes qualités.*

me des marques caractériſtiques, par leſquelles nous puiſſions nous en former des idées dans l'eſprit, & les diſtinguer les unes des autres. Or toutes ces ſecondes qualités ne ſont que de ſimples *puiſſances*, comme nous l'avons † déja montré. Car la couleur & le goût de l'*Opium* ſont auſſi-bien que ſa vertu ſoporifique ou anodyne, de pures *puiſſances* qui dépendent de ſes *premieres qualités*, par leſquelles il eſt propre à produire ces différentes opérations ſur diverſes parties de nos corps.

CHAP. XXIII.

† *Pag.* 301. *& ſuiv.*

§. 9. Il y a trois ſortes d'idées qui forment les idées complexes que nous avons des ſubſtances corporelles. Premierement les idées des *premieres qualités* que nous appercevons dans les choſes par le moyen des ſens, & qui y ſont lors même que nous ne les y appercevons pas, comme ſont la groſſeur, la figure, le nombre, la ſituation & le mouvement des parties des corps qui éxiſtent réellement, ſoit que nous les appercevions ou non. Il y a, en ſecond lieu, les *ſecondes qualités* qu'on appelle communément *qualités ſenſibles*, qui dépendent de ces *premieres qualités*, & ne ſont autre choſe que différentes *puiſſances* que ces ſub-

Trois ſortes d'idées conſtituent nos idées complexes des ſubſtances.

CHAP. XXIII.

ſubſtances ont de produire diverſes idées en nous à la faveur des ſens ; idées qui ne ſont dans les choſes mêmes que de la même maniere qu'une choſe éxiſte dans la cauſe qui l'a produite. Il y a, en troiſiéme lieu, *l'aptitude* que nous obſervons dans une ſubſtance, de produire ou de recevoir tels & tels changemens de ſes *premieres qualités* ; deſorte que la ſubſtance ainſi altérée excite en nous des idées différentes de celles qu'elle y produiſoit auparavant, & c'eſt ce qu'on nomme *puiſſance active* & *puiſſance paſſive* ; deux *puiſſances*, qui, autant que nous en avons quelque perception ou connoiſſance, ſe terminent uniquement à des idées ſimples qui tombent ſous les ſens. Car quelque altération qu'un aimant ait pu produire dans les petites particules du fer, nous n'aurions jamais aucune notion de cette puiſſance par laquelle il peut opérer ſur le fer, ſi le mouvement ſenſible du fer ne nous le montroit expreſſément : & je ne doute pas que les corps que nous manions tous les jours, n'ayent la puiſſance de produire l'un dans l'autre mille changemens auſquels nous ne ſongeons en aucune

cune maniere, parce qu'ils ne paroiſ- CHAP. XXIII.
ſent jamais par des effets ſenſibles.

§. 10. Il eſt donc vrai de dire, que les *puiſſances* ſont une grande partie de nos idées complexes des ſubſtances. Quiconque réfléchira, par éxemple, ſur l'idée complexe qu'il a de l'*or*, trouvera que la plûpart des idées dont elle eſt compoſée, ne ſont que des *puiſſances*; ainſi la puiſſance d'être fondu dans le feu, mais ſans rien perdre de ſa propre matiere; & celle d'être diſſous dans l'*eau régale*, ſont des idées qui compoſent auſſi néceſſairement l'idée complexe que nous avons de l'or, que ſa couleur & ſa peſanteur, qui, à le bien prendre, ne ſont auſſi que différentes *puiſſances*. Car, à parler éxactement, la *couleur jaune* n'eſt pas éxactement dans l'or; mais c'eſt une puiſſance que ce métal a d'exciter cette idée en nous par le moyen de nos yeux, lorſqu'il eſt dans ſon véritable jour. De même, la chaleur que nous ne pouvons ſéparer de l'idée que nous avons du *ſoleil*, n'eſt pas plus réellement dans le ſoleil que la blancheur que cet aſtre produit dans la cire. L'une & l'autre ſont également de ſimples *puiſſances* dans le

ſoleil.

CHAP. XXIII.

ſoleil, qui par le mouvement & la figure de ſes parties inſenſibles opére tantôt ſur l'homme en lui faiſant avoir l'idée de la *chaleur*, & tantôt ſur la cire en la rendant capable d'exciter dans l'homme l'idée du *blanc*.

Les ſecondes qualités que nous remarquons préſentement dans les corps, diſparoîtroient ſi nous venions à découvrir les premieres Qualités de leurs plus petites parties.

§. 11. Si nous avions les ſens aſſez vifs pour diſcerner les petites particules des corps & la conſtitution réelle d'où dépendent leurs qualités ſenſibles, je ne doute pas qu'ils ne produiſiſſent de tout autres idées en nous; que la couleur jaune, par éxemple, qui eſt préſentement dans l'*or*, ne diſparût, & qu'au lieu de cela, nous ne viſſions une admirable contexture de parties, d'une certaine groſſeur & figure. C'eſt ce qui paroît évidemment par les microſcopes; car ce qui vû ſimplement des yeux, nous donne l'idée d'une certaine couleur, ſe trouve tout autre choſe, lorſque notre vûe vient à augmenter par le moyen d'un microſcope: deſorte que cet inſtrument changeant, pour ainſi-dire, la proportion qui eſt entre la groſſeur des particules de l'objet coloré & notre vûe ordinaire, nous fait voir des idées différentes de celles que le même objet excitoit auparavant en nous.

Ainſi,

Ainſi, le *ſable*, ou le *verre pilé*, qui nous paroît opaque & blanc, eſt tranſparent dans un microſcope ; & un cheveu que nous regardons à travers cet inſtrument, perd auſſi ſa couleur ordinaire, & paroît tranſparent pour la plus grande partie, avec un mélange de quelques couleurs brillantes, ſemblables à celles qui ſont produites par la réfraction d'un diamant ou de quelqu'autre corps *pellucide*. Le *ſang* nous paroît tout rouge ; mais par le moyen d'un bon microſcope qui nous découvre ſes plus petites parties, nous n'y voyons que quelques globules rouges en fort petit nombre, qui nagent dans une liqueur tranſparente ; & l'on ne ſçait de quelle maniere paroîtroient ces globules rouges, ſi l'on pouvoit trouver des verres qui les puſſent groſſir mille ou dix mille fois davantage. CHAP. XXIII.

§. 12. Dieu qui par ſa grace infinie nous a fait tels que nous ſommes, avec toutes les choſes qui ſont autour de nous, a diſpoſé nos ſens, nos facultés, & nos organes de telle ſorte qu'ils puſſent nous ſervir aux néceſſités de cette vie, & à ce que nous avons à faire dans ce monde. Ainſi, nous pouvons

Les Facultés qui nous ſervent a connoître les choſes, ſont proportionnées à notre état dans ce Monde.

CHAP. XXIII.

vons par le ſecours des ſens, connoître & diſtinguer les choſes, les examiner autant qu'il eſt néceſſaire pour les appliquer à notre uſage, & les employer, en différentes manieres, à nos beſoins dans cette vie. En effet, nous pénétrons aſſez avant dans leur admirable conformation & dans leurs effets ſurprenans, pour reconnoître & éxalter la ſageſſe, la puiſſance, & la bonté de celui qui les a faites. Une telle connoiſſance convient à l'état où nous nous trouvons dans ce monde, & nous avons toutes les facultés néceſſaires pour y parvenir. Mais il ne paroît pas que Dieu ait eu en vuë de faire que nous puiſſions avoir une connoiſſance parfaite, claire & abſoluë des choſes qui nous environnent ; & peut-être même que cela eſt bien au-deſſus de la portée de tout Etre infini. Du reſte, nos facultés, toutes groſſiéres & foibles qu'elles ſont, ſuffiſent pour nous faire connoître le Créateur par la connoiſſance qu'elles nous donnent de la créature, & pour nous inſtruire de nos devoirs, comme auſſi pour nous faire trouver les moyens de pourvoir aux néceſſités de cette vie. Et c'eſt à quoi ſe réduit tout ce que nous avons à faire

à faire dans ce monde. Mais ſi nos ſens recevoient quelqu'altération conſidérable, & devenoient beaucoup plus vifs & plus pénétrans, l'apparence & la forme extérieure des choſes ſeroit toute autre à notre égard. Et je ſuis tenté de croire que dans cette partie de l'univers que nous habitons, un tel changement ſeroit incompatible avec notre nature, ou du moins avec un état auſſi commode & auſſi agréable que celui où nous nous trouvons préſentement. En effet, qui conſiderera combien par notre conſtitution nous ſommes peu capables de ſubſiſter dans un endroit de l'air un peu plus haut que celui où nous reſpirons ordinairement, aura raiſon de croire, que ſur cette terre qui nous a été aſſignée pour demeure, le ſage Architecte de l'univers a mis de la proportion entre nos organes & les corps qui doivent agir ſur ces organes. Si, par éxemple, notre ſens de l'*ouïe*, étoit mille fois plus vif qu'il n'eſt, combien ſerions-nous diſtraits par ce bruit qui nous battroit inceſſamment les oreilles, puiſqu'en ce cas-là nous ſerions moins en état de dormir ou de méditer dans la plus tranquille

CHAP. XXIII.

CHAP. XXIII.

quille retraite que parmi le fracas d'un combat de mer? Il en eſt de même à l'égard de la *vûe*, qui eſt le plus inſtructif de tous nos ſens. Si un homme avoit la vûe mille ou dix mille fois plus ſubtile qu'il ne l'a par le ſecours du meilleur microſcope, il verroit avec les yeux ſans l'aide d'aucun microſcope des choſes, pluſieurs millions de fois plus petites, que le plus petit objet qu'il puiſſe diſcerner préſentement; & il ſeroit ainſi plus en état de découvrir la contexture & le mouvement des petites particules dont chaque corps eſt compoſé. Mais dans ce cas il ſeroit dans un monde tout différent de celui où ſe trouve le reſte des hommes. Les idées viſibles de chaque choſe ſeroient tout autres à ſon égard que ce qu'elles nous paroiſſent préſentement. C'eſt pourquoi je doute qu'il pût diſcourir avec les autres hommes des objets de la vûe ou des couleurs, dont les apparences ſeroient en ce cas-là ſi fort différentes. Peut-être même qu'une vûe ſi perçante & ſi ſubtile ne pourroit pas ſoûtenir l'éclat des rayons du ſoleil, ou même la lumiere du jour, ni appercevoir à la fois qu'une très-petite partie d'un objet,

&

CHAP. XXIII.

& ſeulement à une fort petite diſtance. Suppoſé donc que par le ſecours de ces ſortes de microſcopes, (qu'on me permette cette expreſſion,) un homme pût pénétrer plus avant qu'on ne fait d'ordinaire, dans la contexture radicale des corps, il ne gagneroit pas beaucoup au change, s'il ne pouvoit pas ſe ſervir d'une vûe ſi perçante pour aller au marché ou à la bourſe; s'il ſe trouvoit après tout dans l'incapacité de voir à une juſte diſtance les choſes qu'il lui importeroit d'éviter, & de diſtinguer celles dont il auroit beſoin, par le moyen des qualités ſenſibles qui les fait connoître aux autres. Un homme, par éxemple, qui auroit les yeux aſſez pénétrans pour voir la configuration des petites parties du reſſort d'une horloge, & pour obſerver quelle en eſt la ſtructure particuliere, & la juſte impulſion d'où dépend ſon mouvement élaſtique, découvriroit ſans doute quelque choſe de fort admirable. Mais ſi avec des yeux ainſi faits il ne pouvoit pas voir tout d'un coup l'éguille & les nombres du cadran, & par-là connoître de loin, quelle heure il eſt, une vûe ſi perçante ne lui ſeroit pas dans le fond fort avan-

CHAP. XXIII.

avantageuſe, puiſqu'en lui découvrant la configuration ſecrete des parties de cette machine, elle lui en feroit perdre l'uſage.

Conjecture touchant les Eſprits.

§. 13. Permettez-moi ici de vous propoſer une conjecture bizarre qui m'eſt venuë dans l'eſprit. Si l'on peut ajoûter foi au rapport des choſes dont notre Philoſophie ne ſçauroit rendre raiſon, nous avons quelque ſujet de croire que les Eſprits peuvent s'unir à des corps de differente groſſeur, figure, & conformation de parties. Cela étant, je ne ſçai ſi l'un des grands avantages que quelques-uns de ces eſprits ont ſur nous, ne conſiſte point en ce qu'ils peuvent ſe former & ſe façonner à eux-mêmes des organes de ſenſation ou de perception qui conviennent juſtement à leur préſent deſſein, & aux circonſtances de l'objet qu'ils peuvent éxaminer. Car combien un homme ſurpaſſeroit-il tous les autres en connoiſſance, qui auroit ſeulement la faculté de changer de telle ſorte la ſtructure de ſes yeux, que le ſens de la vûe devînt capable de tous les differens degrés de viſion que le ſecours des verres au travers deſquels on regarda au commencement par hazard

zard, nous a fait connoître ? Quelles merveilles ne découvriroit pas celui qui pourroit proportionner ſes yeux à toute ſorte d'objets, juſqu'à voir, quand il voudroit, la figure & le mouvement des petites particules du ſang & des autres liqueurs qui ſe trouvent dans le corps des animaux, d'une maniére auſſi diſtincte qu'il voit la figure & le mouvement des animaux mêmes? Mais dans l'état où nous ſommes préſentement, il ne nous ſeroit peut être d'aucune uſage d'avoir des organes invariables, façonnés de telle ſorte que par leur moyen nous puiſſions découvrir la figure & le mouvement des petites particules des corps, d'où dépendent les qualités ſenſibles que nous y remarquons préſentement. Dieu nous a faits ſans doute de la maniere qui nous eſt la plus avantageuſe par rapport à notre condition, & tels que nous devons être à l'égard des corps qui nous environnent & avec qui nous avons à faire. Ainſi, quoique nos facultés ne puiſſent nous conduire à une parfaite connoiſſance des choſes, elles peuvent néanmoins nous être d'un aſſez grand uſage par rapport aux fins dont je viens de parler, en quoi conſiſte

CHAP. XXIII.

CHAP. XXIII.

ſiſte notre grand intérêt. Encore une fois, je demande pardon à mon lecteur de la liberté que j'ai pris de lui propoſer une penſée ſi extravagante touchant la maniere dont les Etres qui ſont au-deſſus de nous, peuvent appercevoir les choſes. Mais quelque bizarre qu'elle ſoit, je doute que nous puiſſions imaginer comment les Anges viennent à connoître les choſes, autrement que par cette voye, ou par quelque autre ſemblable, je veux dire qui ait quelque rapport à ce que nous trouvons & obſervons en nous-mêmes. Car bien que nous ne puiſſions nous empêcher de reconnoître que Dieu qui eſt infiniment puiſſant & infiniment ſage, peut faire des créatures qu'il enrichiſſe de mille facultés & manieres d'appercevoir les choſes extérieures, que nous n'avons pas; cependant nous ne ſçaurions imaginer d'autres facultés que celles que nous trouvons en nous-mêmes: tant il nous eſt impoſſible d'étendre nos conjectures mêmes, au-delà des idées qui nous viennent par la ſenſation & par la réfléxion. Il ne faut pas du moins, que ce qu'on ſuppoſe que les Anges s'uniſſent quelquefois à des corps

corps, nous ſurprenne, puiſqu'il ſemble que quelques-uns des plus anciens & des plus ſçavans Peres de l'Egliſe ont crû, que les Anges avoient des corps. Ce qu'il y a de certain, c'eſt que leur état & leur maniere d'éxiſter nous eſt tout-à-fait inconnuë. CHAP. XXIII.

§. 14. Mais pour revenir aux idées que nous avons des ſubſtances, & aux moyens par leſquels nous venons à les acquerir, je dis que les idées ſpécifiques que nous avons des ſubſtances, ne ſont autre choſe qu'*une collection d'un certain nombre d'idées ſimples, conſiderées comme unies à un ſeul ſujet.* Quoiqu'on appelle communément ces idées de ſubſtances *ſimples appréhenſions*, & les noms qu'on leur donne, *termes ſimples*, elles ſont pourtant *complexes* dans le fond. Ainſi, l'idée qu'un François comprend ſous le mot de *cygne*, c'eſt une couleur blanche, un long cou, un bec rouge, des jambes noires, un pied uni, & tout cela d'une certaine grandeur, avec la puiſſance de nager dans l'eau & de faire un certain bruit; à quoi un homme qui a long-temps obſervé ces ſortes d'oiſeaux, ajoûte peut-être quelques autres propriétés qui ſe terminent toutes Idées complexes des Subſtances.

CHAP. XXIII.

à des idées ſimples, unies dans un commun ſujet.

L'idée des Subſtances ſpirituelles eſt auſſi claire que celle des Subſtances corporelles

§. 15. Outre les idées complexes que nous avons des ſubſtances matérielles & ſenſibles dont je viens de parler, nous pouvons encore nous former *l'idée complexe d'un Eſprit immatériel*, par le moyen des idées ſimples que nous avons déduites des opérations de notre propre eſprit, que nous ſentons tous les jours en nous-mêmes, comme *penſer*, *entendre*, *vouloir*, *connoître* & *pouvoir mettre des corps en mouvement*, &c: qualités qui coéxiſtent dans une même ſubſtance. Deſorte qu'en joignant enſemble les idées de *penſée*, de *perception*, de *liberté*, & de *puiſſance de mouvoir* notre propre corps & des corps étrangers, nous avons une notion auſſi claire des ſubſtances immatérielles que des matérielles. Car en conſiderant les idées de *penſer*, de *vouloir*, ou de *pouvoir exciter*, ou *arrêter le mouvement des corps* comme inhérentes dans une certaine ſubſtance dont nous n'avons aucune idée diſtincte, nous avons l'idée d'un *Eſprit immatériel* : & de même en joignant les idées de *ſolide*, de *cohéſion* de parties avec la *puiſſance d'être mû*,

mû, & ſuppoſant que ces choſes coéxiſtent dans une ſubſtance dont nous n'avons non-plus aucune idée poſitive, nous avons l'idée de la *matiere*. L'une de ces idées eſt auſſi claire & auſſi diſtincte que l'autre ; car les idées de penſer, & de mouvoir un corps, peuvent être conçuës auſſi nettement & auſſi diſtinctement que celles d'étenduë, de ſolidité & de mobilité ; & dans l'une & l'autre de ces choſes, l'idée de *ſubſtance* eſt également obſcure, ou plutôt n'eſt rien du tout à notre égard, puiſqu'elle n'eſt qu'un je ne ſçai quoi, que nous ſuppoſons être le ſoûtien de ces idées que nous nommons *accidens*. C'eſt donc faute de réfléxion que nous ſommes portés à croire, que nos ſens ne nous préſentent que des choſes matérielles. Chaque acte de ſenſation, à le conſiderer éxactement, nous fait également enviſager des choſes corporelles, & des choſes ſpirituelles. Car dans le temps que voyant ou entendant, *&c.* je connois qu'il y a quelque être corporel hors de moi qui eſt l'objet de cette ſenſation, je ſçai d'une maniere encore plus certaine qu'il y a au dedans de moi quelque Etre ſpirituel qui voit & CHAP. XXIII.

CHAP. XXIII.

qui entend. Je ne ſçaurois, dis-je, éviter d'être convaincu en moi-même que cela n'eſt pas l'action d'une matiere purement inſenſible, & ne pourroit jamais ſe faire ſans un être penſant & immatériel.

Nous n'avons aucune idée de la ſubſtance abſtraite.

§. 16. Par l'idée complexe d'étenduë, de figure, de couleur, de toutes les autres qualités ſenſibles, à quoi ſe réduit tout ce que nous connoiſſons du corps, nous ſommes auſſi éloignés d'avoir quelque idée de la ſubſtance du corps, que ſi nous ne le connoiſſions point du tout. Et quelque connoiſſance particuliere que nous penſions avoir de la matiere, & malgré ce grand nombre de qualités que les hommes croyent appercevoir & remarquer dans les corps, on trouvera, peut-être, après y avoir bien penſé, *que les idées originales qu'ils ont du corps, ne ſont ni en plus grand nombre ni plus claires, que celles qu'ils ont des eſprits immatériels.*

La cohéſion de parties ſolides & l'impulſion, ſont les idées originales du corps.

§. 17. Les *idées originales* que nous avons du corps, comme lui étant particulieres, en tant qu'elles ſervent à le diſtinguer de l'eſprit, ſont la *cohéſion de parties ſolides* & par conſequent *ſeparables, & la puiſſance de communiquer le*

le mouvement par la voye d'impulſion. Ce ſont-là, dis-je, à mon avis, les idées originales du corps qui lui ſont propres & particulieres ; car la *figure* n'eſt qu'une ſuite d'une extenſion bornée. CHAP. XXIII.

§. 18. Les idées que nous conſiderons comme particulieres à l'eſprit, ſont la *penſée*, la *volonté* ou la puiſſance de mettre un corps en mouvement par la penſée, & la *liberté* qui eſt une ſuite de ce pouvoir. Car comme un corps ne peut que communiquer ſon mouvement par voye d'impulſion à un autre corps qu'il rencontre en repos ; de même l'eſprit peut mettre des corps en mouvement, ou s'empêcher de le faire, ſelon qu'il lui plaît. Quant aux idées de l'exiſtence, de durée & de mobilité, elles ſont communes au corps & à l'eſprit. La penſée & la puiſſance de donner du mouvement ſont les idées originales de l'eſprit

§. 19. On ne doit point, au reſte, trouver étrange que j'attribue la mobilité à l'eſprit ; car comme je ne connois le mouvement que ſous l'idée d'un changement de diſtance par rapport à d'autres êtres qui ſont conſiderés en repos ; & que je trouve que les eſprits non-plus que les corps ne ſçauroient opérer qu'où ils ſont ; & que les eſprit opérent en divers temps Les eſprits ſont capables de mouvement.

CHAP. XXIII.

dans différens lieux, je ne puis qu'attribuer le changement de place à tous les eſprits finis; car je ne parle point ici de l'*Eſprit infini*. En effet, mon eſprit étant un être réel auſſi-bien que mon corps, il eſt certainement auſſi capable que le corps même, de changer de diſtance par rapport à quelque corps ou à quelqu'autre être que ce ſoit; & par conſequent il eſt *capable de mouvement* Deſorte que, ſi un Mathématicien peut conſiderer une certaine diſtance ou un changement de diſtance entre deux points, qui que ce ſoit peut concevoir ſans doute une diſtance & un changement de diſtance entre deux eſprits, & concevoir par ce moyen leur mouvement, l'approche ou l'éloignemené de l'un à l'égard de l'autre.

§. 20. Chacun ſent en lui-même que ſon ame peut penſer, vouloir, & opérer ſur ſon corps, dans le lieu où il eſt, mais qu'elle ne ſçauroit opérer ſur un corps ou dans un lieu qui ſeroit à cent lieuës d'elle. Ainſi, perſonne ne peut s'imaginer, que tandis qu'il eſt à *Paris*, ſon ame puiſſe penſer ou remuer un corps à *Montpellier*, & ne pas voir que ſon ame étant unie

à ſon

à ſon corps, elle change continuellement de place durant toût le chemin qu'il fait de *Paris* à *Montpellier*, de même que le caroſſe ou le cheval qui le porte. D'où l'on peut ſûrement conclure, à mon avis, que ſon ame eſt en mouvement pendant tout ce temps-là. Que ſi l'on fait difficulté de reconnoître que cet éxemple nous donne une idée aſſez claire du mouvement de l'ame, on n'a, je penſe, qu'à réfléchir ſur ſa ſéparation d'avec le corps par la mort, pour être convaincu de ce mouvement; car conſiderer l'ame comme ſortant du corps, & abandonnant le corps, ſans avoir aucune idée de ſon mouvement, c'eſt, ce me ſemble, une choſe abſolument impoſſible.

§. 21. Si l'on dit, que l'ame ne ſçauroit changer de lieu, parce qu'elle n'en occupe aucun, l'eſprit n'étant pas (1) *in loco, ſed ubi*; je ne crois

(1) Comme ces mots employés de cette maniere ne ſignifient rien, il n'eſt pas poſſible de les traduire en François. Les Scholaſtiques ont cette commodité de ſe ſervir de mots auſquels ils n'attachent aucune idée; & à la faveur de ces termes barbares ils ſoûtiennent tout ce qu'ils veulent, *ce qu'ils n'entendent pas auſſi-bien que ce qu'il entendent.* Mais quand on les oblige d'expliquer ces termes par d'autres qui ſoient uſités dans une Langue vulguaire, l'impoſſibilité

CHAP. XXIII.

pas que bien des gens faſſent maintenant beaucoup de fond ſur cette façon de parler, dans un ſiécle où l'on n'eſt pas fort diſpoſé à admirer des ſons frivoles, ou à ſe laiſſer tromper par ces ſortes d'expreſſions inintelligibles. Mais ſi quelqu'un s'imagine que cette diſtinction peut recevoir un ſens raiſonnable & qu'on peut l'appliquer à notre préſente queſtion, je le prie de l'exprimer en François intelligible, & d'en tirer, après cela, une raiſon qui montre que les Eſprits immatériels ne ſont pas capables de mouvement. On ne peut, à la vérité, attribuer du mouvement à DIEU, non pas parce qu'il eſt un Eſprit immatériel, mais parcequ'il eſt un Eſprit infini.

Comparaiſon entre l'idée du Corps & celle de l'Ame.

§. 22. Comparons donc l'idée complexe que nous avons de l'*eſprit* avec l'idée complexe que nous avons du *corps*, & voyons s'il y a plus d'obſcurité dans l'une que dans l'autre, & dans laquelle il y en a davantage. Notre

lité où ils ſont de le faire, montre nettement qu'ils ne cachent ſous ces mots que de vains galimathias, & un jargon myſtérieux par lequel ils ne peuvent tromper que ceux qui ſont aſſez ſots pour admirer ce qu'ils n'entendent point.

tre idée du corps emporte, à ce que je crois, une ſubſtance étenduë, ſolide & capable de communiquer du mouvement par impulſion ; & l'idée que nous avons de notre ame conſiderée comme un eſprit immatériel, eſt celle d'une ſubſtance qui penſe & qui a la puiſſance de mettre un corps en mouvement par la volonté ou la penſée. Telles ſont, à mon avis, les idées complexes que nous avons de l'eſprit & du corps en tant qu'ils ſont diſtincts l'un de l'autre. Voyons préſentement laquelle de ces deux idées eſt la plus obſcure & la plus difficile à comprendre. Je ſçai que certaines gens dont les penſées ſont, pour ainſi-dire, enfoncées dans la matiere, & qui ont ſi fort aſſervi leur eſprit à leurs ſens, qu'ils élevent rarement leurs penſées au de-là, ſont portés à dire qu'ils ne ſçauroient concevoir une choſe qui penſe ; ce qui eſt, peut-être, fort véritable : mais je ſoûtiens que s'ils y ſongent bien, ils trouveront qu'ils ne peuvent pas mieux concevoir une choſe étenduë. CHAP. XXIII.

§. 23. Si quelqu'un dit à ce propos, qu'il ne ſçait ce que c'eſt qui penſe en lui, il entend par-là qu'il ne ſçait La conſéſion de parties ſolides dans le

CHAP. XXIII.

quelle eſt la ſubſtance de cet être penſant. Il ne connoît pas non-plus, répondrai-je, quelle eſt la ſubſtance d'une choſe ſolide. Et s'il ajoûte qu'il ne ſçait point comment il penſe, je repliquerai, qu'il ne ſçait pas non-plus comment il eſt étendu; comment les parties ſolides du corps ſont unies ou attachées enſemble pour faire un tout étendu. Car quoiqu'on puiſſe attribuer à la preſſion des particules de l'air, la cohéſion des différentes parties de matiere qui ſont plus groſſes que les parties de l'air, & qui ont des pores plus petits que les corpuſcules de l'air; cependant la preſſion de l'air ne ſçauroit ſervir à expliquer la cohéſion des particules de l'air même, puiſqu'elle n'en ſçauroit être la cauſe. Que ſi la preſſion de l'*Ether* ou de quelqu'autre matiere plus ſubtile que l'air, peut unir & tenir attachées les parties d'une particule d'air auſſi-bien que des autres corps, cette *matiere ſubtile* ne peut ſe ſervir de lien à elle-même, & tenir unies les parties qui compoſent l'un de ſes plus petits corpuſcules. Et ainſi, quelqu'ingénieuſement qu'on explique cette hypothéſe, en faiſant voir que les parties des

Corps, auſſi difficile à concevoir que la penſée dans l'Ame.

corps

corps ſenſibles ſont unies par la preſſion de quelqu'autre corps inſenſible, elle ne ſert de rien pour expliquer l'union des parties de l'*Ether* même; & plus elle prouve évidemment que les parties des autres corps ſont jointes enſemble par la preſſion extérieure de l'*Ether*, & qu'elles ne peuvent avoir une autre cauſe intelligible de leur cohéſion, plus elle nous laiſſe dans l'obſcurité par rapport à la cohéſion des parties qui compoſent les corpuſcules de l'*Ether* lui-même : car nous ne ſçaurions concevoir ces corpuſcules ſans parties, puiſqu'ils ſont corps & par conſequent diviſibles; ni comprendre comment leurs parties ſont unies les unes aux autres, puiſqu'il leur manque cette cauſe d'union qui ſert à expliquer la cohéſion des parties des autres corps. CHAP. XXIII.

§. 24. Mais dans le fond on ne ſçauroit concevoir que la preſſion d'un *ambiant* fluide, quelque grande qu'elle ſoit, puiſſe être la cauſe de la cohéſion des parties ſolides de la matiere. Car quoiqu'une telle preſſion puiſſe empêcher qu'on n'éloigne deux ſurfaces polies l'une de l'autre par une ligne qui leur ſoit perpendiculaire,

CHAP. XXIII.

comme on voit par l'expérience de deux marbres polis, posés l'un sur l'autre, elle ne sçauroit dumoins empêcher qu'on ne les sépare par un mouvement parallele à ces surfaces; parce que, comme l'*ambiant* fluide a une entiere liberté de succeder à chaque point d'espace qui est abandonné par ce mouvement de côté, il ne résiste pas davantage au mouvement des corps ainsi joints, qu'il résisteroit au mouvement d'un corps qui seroit environné de tous côtés par ce fluide, & ne toucheroit aucun autre corps. C'est pour cela que s'il n'y avoit point d'autre cause de la cohésion des corps, il seroit fort aisé d'en séparer toutes les parties, en les faisant ainsi glisser de côté. Car si la pression de l'*Ether* est la cause absoluë de la cohésion, il ne peut y avoir de cohésion, là où cette cause n'opére point. Et puisque la pression de l'*Ether* ne sçauroit agir contre une telle séparation de côté, ainsi que je viens de le faire voir, il s'ensuit de-là qu'à prendre tel plan qu'on voudroit, qui coupât quelque masse de matiere, il n'y auroit pas plus de cohésion qu'entre deux surfaces polies, qu'on pourra toujours faire glisser

gliſſer aiſément l'une de deſſus l'autre, quelque grande qu'on imagine la preſſion du fluide qui les environne. Deſorte que, quelque claire que ſoit l'idée que nous croyons avoir de l'étenduë du corps, qui n'eſt autre choſe qu'une coheſion de parties ſolides, peut-être qui conſiderera bien la choſe en lui-même, aura ſujet de conclure qu'il lui eſt auſſi facile d'avoir une idée claire de la maniere dont l'ame penſe, que de celle dont le corps eſt étendu. Car, comme le corps n'eſt point autrement étendu que par l'union & la cohéſion de ſes parties ſolides, nous ne pouvons jamais bien concevoir l'étenduë du corps, ſans voir en quoi conſiſte l'union de ſes parties : ce qui me paroît auſſi incompréhenſible que la penſée & la maniere dont elle ſe forme. CHAP. XXIII.

§. 25. Je ſçai que la plûpart des gens s'etonnent de voir qu'on trouve de la difficulté dans ce qu'ils croyent obſerver chaque jour. Ne voyons-nous pas, diront-ils d'abord, les parties des corps fortement jointes enſemble ? Y a-t-il rien de plus commun ? Quel doute peut-on avoir là-deſſus ?

CHAP. XXIII.

deſſus ? Et moi, je dis de même à l'égard de la penſée & de la puiſſance de mouvoir, ne ſentons-nous pas ces deux choſes en nous-mêmes par de continuelles expériences, & ainſi, le moyen d'en douter ? De part & d'autre le fait eſt évident, j'en tombe d'accod. Mais quand nous venons à l'éxaminer d'un peu plus près, & à conſiderer comment ſe fait la choſe, je crois qu'alors nous ſommes hors de route à l'un ou à l'autre égard. Car je comprens auſſi peu comment les parties du corps ſont jointes enſemble, que de quelle maniere nous appercevons le corps, ou le mettons en mouvement : ce ſont pour moi deux énigmes également impénétrables. Et je voudrois bien que quelqu'un m'expliquât d'une maniere intelligible, comment les parties de l'*or* & du *cuivre*, qui venant d'être fonduës tout-à l'heure, étoient auſſi déſunies les unes des autres que les particules de l'eau ou du ſable, ont été, quelques momens après, ſi fortement jointes & attachées l'une à l'autre, que toute la force des bras d'un homme ne ſçauroit les ſéparer. Je crois que toute perſonne qui eſt accoûtumée à faire des

des réfléxions, ſe verra ici dans l'impoſſibilité de trouver quoique ce ſoit qui puiſſe le ſatisfaire. CHAP. XXIII.

§. 26. Les petits corpuſcules qui compoſent ce fluide que nous appellons *eau*, ſont d'une ſi extraordinaire petiteſſe, que je n'ai pas encore ouï dire que perſonne ait prétendu appercevoir leur groſſeur, leur figure diſtincte, ou leur mouvement particulier, par le moyen d'aucun microſcope; quoiqu'on m'ait aſſuré qu'il y a des microſcopes, qui font voir les objets, dix mille & même cent mille fois plus grands qu'ils ne nous paroiſſent naturellement. D'ailleurs, les particules de l'eau ſont ſi fort détachées les unes des autres, que la moindre force les ſépare d'une maniere ſenſible. Bien-plus, ſi nous conſiderons leur perpétuel mouvement, nous devons reconnoître qu'elles ne ſont point attachées l'une à l'autre. Cependant, qu'il vienne un grand froid, elles s'uniſſent & deviennent ſolides: ces petits atômes s'attachent les uns aux autres, & ne ſçauroient être ſéparés que par une grande force. Qui pourra trouver les liens qui attachent ſi fortement enſemble les amas de ces petits corpuſ-

CHAP. XXIII

corpuſcules qui étoient auparavant ſéparés ; quiconque, dis-je, nous fera connoître le ciment qui les joint ſi étroitement l'un à l'autre, nous découvrira un grand ſecret, juſqu'à cette heure entierement inconnu. Mais quand on en ſeroit venu là, l'on ſeroit encore aſſez éloigné d'expliquer d'une maniere intelligible l'etenduë du corps, c'eſt-à-dire, la cohéſion de ſes parties ſolides, juſqu'à ce qu'on pût faire voir en quoi conſiſte l'union ou la cohéſion des parties de ces liens, ou de ce ciment, ou la plus petite partie de matiere qui éxiſte. D'où il paroît que cette premiere qualité du corps qu'on ſuppoſe ſi évidente, ſe trouvera, après y avoir bien penſé, tout auſſi incompréhenſible qu'aucun attribut de l'eſprit ; on verra, dis-je qu'une ſubſtance ſolide & étenduë eſt auſſi difficile à concevoir qu'une ſubſtance qui penſe, quelques difficultés que certaines gens forment contre cette derniere ſubſtance.

La cohéſion des parties ſolides dans le Corps, auſſi difficile à concevoir.

§. 27. En effet, pour pouſſer nos penſées un peu plus loin, cette preſſion qu'on propoſe pour expliquer la cohéſion des corps, eſt auſſi inintelligible que la cohéſion elle-même. Car ſi la

ſi la matiere eſt ſuppoſée finie, comme elle l'eſt ſans doute, que quelqu'un ſe tranſporte en eſprit juſqu'aux extrémités de l'univers, & qu'il voye là quels cerceaux, quels crampons il peut imaginer qui retiennent cette maſſe de matiere dans cette étroite union, d'où l'*acier* tire toute ſa ſolidité, & les parties du *diamant* leur dureté & leur *indiſſolubilité*, ſi j'oſe me ſervir de ce terme : car ſi la matiere eſt finie, elle doit avoir ſes limites, & il faut que quelque choſe empêche que ſes parties ne ſe diſſipent de tous côtés. Que ſi pour éviter cette difficulté, quelqu'un s'aviſe de ſuppoſer la matiere infinie, qu'il voye à quoi lui ſervira de s'engager dans cet abîme ; quel ſecours il en pourra tirer pour expliquer la cohéſion du corps ; & s'il ſera plus en état de la rendre intelligible en l'établiſſant ſur la plus abſurde & la plus incompréhenſible ſuppoſition qu'on puiſſe faire. Tant il eſt vrai que ſi nous voulons rechercher la nature, la cauſe & la maniere de l'étenduë du corps, qui n'eſt autre choſe que la cohéſion de parties ſolides, nous trouverons qu'il s'en faut de beaucoup que l'idée que nous

CHAP. XXIII.

que la penſée dans l'Ame.

avons

CHAP. XXIII.

avons de l'étenduë du corps ſoit plus claire que l'idée que nous avons de la *penſée.*

La communication du mouvement par l'impulſion ou par la penſée, également inintelligible.

§. 28. Une autre idée que nous avons du corps, c'eſt la *puiſſance de communiquer le mouvement par impulſion*, & une autre que nous avons de l'ame, c'eſt la *puiſſance de produire du mouvement par la penſée.* L'expérience nous fournit chaque jour ces deux idées d'une maniere évidente : mais ſi nous voulons encore rechercher comment cela ſe fait, nous nous trouvons également dans les ténébres. Car à l'égard de la communication du mouvement, par où un corps perd autant de mouvement qu'un autre en reçoit, qui eſt le cas le plus ordinaire, nous ne concevons autre choſe par-là qu'un mouvement qui paſſe d'un corps à un autre corps, ce qui eſt, je crois, auſſi obſcur & auſſi inconcevable, que la maniere dont notre eſprit met en mouvement ou arrête notre corps par la penſée, ce que nous voyons qu'il fait à tout moment. Et il eſt encore plus mal-aiſé d'expliquer par voye d'impulſion, l'augmentation du mouvement qu'on obſerve, ou qu'on croit arriver en certaines rencontres. L'expérience

CHAP. XXIII.

périence nous fait voir tous les jours des preuves évidentes du mouvement produit par l'impulſion, & par la penſée, mais nous ne pouvons guéres comprendre comment cela ſe fait. Dans ces deux cas notre eſprit eſt également à bout. De ſorte que de quelque maniere que nous conſiderions le mouvement & ſa communication, comme des effets produits par le corps ou par l'eſprit, *l'idée qui appartient à l'eſprit, eſt pour le moins auſſi claire, que celle qui appartient au corps.* Et pour ce qui eſt de la puiſſance active de mouvoir, ou de la *motivité*, ſi j'oſe me ſervir de ce terme, on la conçoit beaucoup plus clairement dans l'eſprit que dans le corps: parce que deux corps en repos, placés l'un auprès de l'autre, ne nous fourniront jamais * l'idée d'une puiſſance qui ſoit dans l'un de ces corps pour remuer l'autre, autrement que par un mouvement emprunté; au-lieu que l'eſprit nous préſente chaque jour l'idée d'une puiſſance active de mouvoir les corps. C'eſt pourquoi ce n'eſt pas une choſe indigne de notre recherche, de voir ſi la *puiſſance active* eſt l'attribut propre des eſprits, & la *puiſſance paſſive* celui

* Voyez ci-deſſus, Ch. XXI. §. 4. où cela eſt prouvé plus au long.

CHAP. XXIII.

lui des corps. D'où l'on pourroit conjecturer, que les Esprits créés étant *actifs* & *passifs* ne sont pas totalement séparés de la matiere. Car, l'Esprit pur, c'est-à-dire DIEU, étant seulement *actif* & la pure matiere simplement *passive*, on peut croire que ces autres êtres qui sont *actifs* & *passifs* tout ensemble, participent de l'un & de l'autre. Mais quoi qu'il en soit, les idées que nous avons de l'esprit, sont, je pense, en aussi grand nombre & aussi claires que celles que nous avons du corps, la substance de l'un & de l'autre nous étant également inconnuë; & l'idée de *la pensée* que nous trouvons dans l'esprit nous paroissant aussi claire que celle de l'*étenduë* que nous remarquons dans le corps; & la communication du mouvement qui se fait par la pensée & que nous attribuons à l'esprit, est aussi évidente que celle qui se fait par impulsion & que nous attribuons au corps. Une constante expérience nous fait voir ces deux communications d'une maniere sensible, quoi que la foible capacité de notre entendement ne puisse les comprendre ni l'une ni l'autre. Car dès que l'esprit veut porter sa vûe au-

delà

de-là de ces idées originales qui nous viennent par *ſenſation* ou par *réfléxion*, pour pénétrer dans leurs cauſes & dans la maniere de leur production, nous trouvons que cette recherche ne ſert qu'à nous faire ſentir combien ſont courtes nos lumieres. CHAP. XXIII.

§. 26. Enfin pour conclure ce parallele, la *ſenſation* nous fait connoître évidemment, qu'il y a des ſubſtances ſolides & étenduës, & la *réfléxion*, qu'il y a des ſubſtances qui penſent. L'expérience nous perſuade de l'éxiſtence de ces deux ſortes d'êtres, & que l'un a la puiſſance de mouvoir le corps par impulſion, & l'autre par la penſée: c'eſt dequoi nous ne ſçaurions douter. L'expérience, dis-je, nous fournit à tout moment des idées claires de l'un & l'autre : mais nos facultés ne peuvent rien ajoûter à ces idées au-delà de ce que nous y découvrons par la *ſenſation* ou par la *réfléxion*. Que ſi nous voulons rechercher, outre cela, leur nature, leurs cauſes, *&c.* nous appercevons bientôt que la nature de l'étenduë ne nous eſt pas connuë plus nettement que celle de la penſée. Si, dis-je, nous voulons les expliquer plus particuliement,

CHAP. XXIII.

rement, la facilité eſt égale des deux côtés, je veux dire que nous ne trouvons pas plus de difficulté à concevoir comment une ſubſtance que nous ne connoiſſons pas, peut par la penſée mettre un corps en mouvement, qu'à comprendre comment une ſubſtance que nous ne connoiſſons pas non-plus, peut remuer un corps par voye d'impulſion. De ſorte que nous ne ſommes pas plus en état de découvrir en quoi conſiſtent les idées qui regardent le corps, que celles qui appartiennent à l'eſprit, D'où il paroît fort probable que les idées ſimples que nous recevons de la *ſenſation* & de la *réfléxion* ſont les bornes de nos penſées, au-delà deſquelles notre eſprit ne ſçauroit avancer d'un ſeul point, quelqu'effort qu'il faſſe pour cela, & par conſequent, c'eſt en vain qu'il s'attacheroit à rechercher avec ſoin la nature & les cauſes ſecrettes de ces idées, il ne peut jamais y faire aucune découverte.

Comparaiſon des idées que nous avons du corps & de l'eſprit.

§. 30 Voici donc en peu de mots à quoi ſe réduit l'idée que nous avons de l'eſprit comparée à celle que nous avons du corps. La ſubſtance de l'eſprit nous eſt inconnuë, & celle du corps

corps nous l'eſt tout autant. Nous avons des idées claires & diſtinctes de deux *premieres qualités* ou propriétés du corps qui ſont la cohéſion de parties ſolides, & l'impulſion : de même nous connoiſſons dans l'eſprit deux premieres qualités ou propriétés dont nous avons des idées claires & diſtinctes, ſçavoir la penſée & la puiſſance d'agir, c'eſt-à-dire, de commencer ou d'arrêter différentes penſées ou divers mouvemens. Nous avons auſſi des idées claires & diſtinctes de pluſieurs qualités inhérentes dans le corps, leſquelles ne ſont autre choſe que différentes modifications de l'étenduë de parties ſolides, jointes enſemble, & de leur mouvement. L'eſprit nous fournit de même des idées de pluſieurs *modes de penſer*, comme, *croire*, *douter*, *être appliqué*, *craindre*, *eſpérer*, &c. nous y trouvons auſſi les idées de *vouloir*, & de *mouvoir le corps* en conſequence de la volonté, & de ſe mouvoir lui-même avec le corps; car l'eſprit eſt capable de mouvement, comme nous l'avons * déjà montré.

CHAP. XXIII.

* cy-deſſus §. 19. 20. 21.

§. 31. Enfin, s'il ſe trouve dans cette notion de l'eſprit quelque difficulté, qu'il ne ſoit peut-être pas facile

La notion d'un Eſprit n'enferme

CHAP. XXIII.

cile d'expliquer, nous n'avons pas pour celà plus de raiſon de nier ou de révoquer en doute l'éxiſtence des Eſprits, que nous en aurions de nier ou de révoquer en doute l'éxiſtence du corps, ſous prétexte que la notion du corps eſt embarraſſée de quelques difficultés qu'il eſt fort difficile & peut-être impoſſible d'expliquer ou d'entendre. Car je voudrois bien qu'on me montrât dans la notion que nous avons de l'eſprit, quelque choſe de plus embrouillé ou qui approche plus de la contradiction, que ce que renferme la notion même du corps, je veux parler de la *Diviſibilité à l'infini* d'une étenduë finie. Car ſoit que nous recevions cette diviſibilité à l'infini, ou que nous la rejettions, elle nous engage dans des conſequences qu'il nous eſt impoſſible d'expliquer ou de pouvoir concilier, & qui entraînent de plus grandes difficultés & des abſurdités plus apparentes que tout ce qui peut ſuivre de la notion d'une ſubſtance immatérielle douée d'intelligence.

pas plus de difficulté que celle du Corps

§. 32. Et c'eſt dequoi nous ne devons point être ſurpris, puiſque n'ayant que quelque petit nombre d'idées ſuperficielles

Nous ne connoiſſons rien au-delà de nos idées ſimples

perficielles des choſes, qui nous viennent uniquement ou des objets extérieurs à la faveur des ſens, ou de notre propre eſprit réfléchiſſant ſur ce qu'il éprouve en lui-même : notre connoiſſance ne s'étend pas plus avant, tant s'en faut que nous puiſſions pénétrer dans la conſtitution intérieure & la vraye nature des choſes, étant deſtitués des facultés néceſſaires pour parvenir juſque-là. Puis donc que nous trouvons en nous-même de la connoiſſance, & le pouvoir d'exciter du mouvement en conſequence de notre volonté, & cela d'une maniere auſſi certaine que nous découvrons dans des choſes qui ſont hors de nous une cohéſion & une diviſion de parties ſolides en quoi conſiſte l'étenduë & le mouvement des corps, *nous avons autant de raiſon de nous contenter de l'idée que nous avons d'un eſprit immatériel, que de celle que nous avons du corps, & d'être également convaincus de l'exiſtence de tous les deux.* Car il n'y a pas plus de contradiction que la *penſée* éxiſte ſéparée & indépendante de la *ſolidité*, qu'il y en a que la ſolidité éxiſte ſéparée & indépendante de la penſée ; la *ſolidité* & la *penſée* n'étant que des

CHAP. XXIII.

CHAP. XXIII.

idées ſimples, indépendantes l'une de l'autre. Et comme nous trouvons d'ailleurs en nous-mêmes des idées auſſi claires & auſſi diſtinctes de la penſée que de la ſolidité, je ne vois pas pourquoi nous ne pourrions pas admettre auſſi-bien l'éxiſtence d'une choſe qui penſe ſans être ſolide, c'eſt-à-dire, qui ſoit *immatérielle*, que l'éxiſtence d'une choſe ſolide qui ne penſe pas, c'eſt-à-dire, de la *matiere*; & ſur-tout, puiſqu'il n'eſt pas plus difficile de concevoir comment la penſée pourroit éxiſter ſans matiere, que de comprendre comment la matiere pourroit penſer. Car dès que nous voulons aller au-delà des idées ſimples qui nous viennent par la *ſenſation* ou par la *réflexion*, & pénétrer plus avant dans la nature des choſes, nous nous trouvons auſſi-tôt dans les ténébres, & dans un embarras de difficultés inexplicables, & ne pouvons après tout découvrir autre choſe que notre ignorance & notre propre aveuglement. Mais quelle que ſoit la plus claire de ces deux idées complexes, celle du corps ou celle de l'eſprit, il eſt évident que les idées ſimples qui les compoſent ne ſont autre

tre choſe que ce qui nous vient par *ſenſation* ou par *réfléxion*. Il en eſt de même de toutes les autres idées de *ſubſtances* ſans en excepter celle de Dieu lui-même. CHAP. XXIII.

§. 33. En effet, ſi nous éxaminons l'idée que nous avons de cet Etre ſuprême & incompréhenſible, nous trouverons que nous l'acquerons par la même voye, & que les *idées complexes* que nous avons de Dieu & des Eſprits purs, ſont compoſées des *idées ſimples* que nous recevons de la *réfléxion*. Par éxemple, après avoir formé par la conſidération de ce que nous éprouvons en nous-mêmes, les idées d'*éxiſtence* & de *durée*, de *connoiſſance*, de *puiſſance*, de *plaiſir*, de *bonheur* & de pluſieurs autres qualités & puiſſances, qu'il eſt plus avantageux d'avoir que de n'avoir pas, lorſque nous voulons former l'idée la plus convenable à l'Etre ſuprême, qu'il nous eſt poſſible d'imaginer, nous étendons chacune de ces idées par le moyen de celle que nous avons de * l'*infini*, & joignant toutes ces idées enſemble, nous formons notre idée complexe de Dieu. Car que l'eſprit ait cette puiſſance d'étendre quelques-unes de Idée de Dieu.

* Dont il eſt parlé ci-deſſus dans tout le Chapitre XVII. de ce Liv. II.

CHAP. XXIII.

ſes idées, qui lui ſont venuës par *ſenſation* ou par *réfléxion*, c'eſt ce que nous avons † déja montré.

† Tome I. Chap. XI. §. 6. &c.

§. 34. Si je trouve que je connois un petit nombre de choſes, & quelques-unes de celles-là, ou, peut-être, toutes, d'une maniere imparfaite, je puis former une idée d'un Etre qui en connoît deux fois autant, que je puis doubler encore auſſi ſouvent que je puis ajoûter au nombre, & ainſi augmenter mon idée de connoiſſance en étendant ſa compréhenſion à toutes les choſes qui éxiſtent ou peuvent éxiſter. J'en puis faire de même à l'égard de la maniere de connoître toutes ces choſes plus parfaitement, c'eſt-à-dire, toutes leurs qualités, puiſſances, cauſes, conſequences, & relations, &c. juſqu'à ce que tout ce qu'elles renferment ou qui peut y être rapporté en quelque maniere, ſoit parfaitement connu : par où je puis me former l'idée d'une connoiſſance infinie, ou qui n'a point de bornes. On peut faire la même choſe à l'égard de la Puiſſance que nous pouvons étendre juſqu'à ce que nous ſoyons parvenus à ce que nous appellons *infini*, comme auſſi à l'égard de la Durée d'une éxiſtence

ſans

ſans commencement ou ſans fin, & ainſi former l'idée d'un Etre *éternel.* Les degrés ou l'étenduë dans laquelle nous attribuons à cet Etre ſuprême que nous appellons *Dieu*, l'éxiſtence, la puiſſance, la ſageſſe, & toutes les autres perfections dont nous pouvons avoir quelqu'idée; ces degrés, dis-je, étant infinis & ſans bornes, nous nous formons par-là la meilleure idée que notre eſprit ſoit capable de ſe faire de ce Souverain Etre; & tout cela ſe fait, comme je viens de dire, en élargiſſant ces idées ſimples qui nous viennent des opérations de notre eſprit par la réfléxion, ou des choſes extérieurs par le moyen des ſens, juſqu'à cette prodigieuſe étenduë où l'infinité peut les porter. CHAP XXIII

§. 35. Car c'eſt l'*infinité* qui jointe à nos idées d'éxiſtence, de puiſſance, de connoiſſance, *&c.* conſtitue cette idée complexe, par laquelle nous nous repréſentons l'Etre ſuprême le mieux que nous pouvons. Car quoique Dieu dans ſa propre eſſence, qui certainement nous eſt inconnuë à nous qui ne connoiſſons pas même l'eſſence d'un caillou, d'un moucheron ou de notre propre perſonne, ſoit ſimple & ſans

CHAP. XXIII.

aucune compoſition ; cependant je crois pouvoir dire que nous n'avons de lui qu'une idée complexe d'éxiſtence, de connoiſſance, de puiſſance, de félicité, &c. infinie & éternelle ; toutes idées diſtinctes, & dont quelques-unes étant relatives, ſont compoſées de quelqu'autre idée. Et ce ſont toutes ces idées qui procédant originairement de la ſenſation & de la réfléxion, comme on l'a déja montré, compoſent l'idée ou notion que nous avons de DIEU.

Dans les idées complexes que nous avons des Eſprits, il n'y en a aucune que nous n'ayons reçuë de la Senſation ou de la Réfléxion.

§. 36. Il faut remarquer, outre celà, qu'excepté l'*infinité*, il n'y a aucune idée que nous attribuyons à Dieu, qui ne ſoit auſſi une partie de l'idée complexe que nous avons des autres Eſprits. Parceque n'étant capables de recevoir d'autres idées ſimples que celles qui appartiennent au corps, excepté celles que nous recevons de la *réfléxion* que nous faiſons ſur les opérations de notre propre eſprit, nous ne pouvons attribuer d'autres idées aux Eſprits que celles qui nous viennent de cette ſource ; & toute la différence que nous pouvons mettre entr'elles en les rapportant aux Eſprits, conſiſte uniquement dans la différente

férente étenduë, & les divers degrés de leur connoiſſance, de leur puiſſance, de leur durée, de leur bonheur, *&c.* Car, que les idées que nous avons, tant des Eſprits que des autres choſes, ſe terminent à celles que nous recevons de la *ſenſation* & de la *réflexion*, c'eſt ce qui ſuit évidemment de ce que dans nos idées des Eſprits, à quelque degré de perfection que nous les portions au-delà de celles des corps, même juſqu'à celle de l'infini, nous ne ſçaurions pourtant y demêler aucune idée de la maniere dont les Eſprits ſe découvrent leurs penſées les uns aux autres; quoique nous ne puiſſions éviter de conclure, que les Eſprits ſéparés qui ont des connoiſſances plus parfaites & qui ſont dans un état beaucoup plus heureux que nous, doivent avoir auſſi une voye plus parfaite de s'entre-communiquer leurs penſées, que nous qui ſommes obligés de nous ſervir de ſignes corporels, & particuliérement de ſons, qui ſont de l'uſage le plus général comme les moyens les plus commodes & les plus prompts que nous puiſſions employer pour nous communiquer nos penſées les uns aux autres. Mais parceque nous

CHAP. XXIII.

CHAP. XXIII.

n'avons en nous-mêmes aucune expérience, & par conſequent, aucune notion d'une communication immédiate, nous n'avons point auſſi d'idée de la maniere dont les Eſprits qui n'uſent point de paroles, peuvent ſe communiquer promptement leurs penſées ; & moins encore comprenons-nous comment n'ayant point de corps, ils peuvent être maîtres de leurs propres penſées, & les faire connoître ou les cacher comme il leur plaît, quoique nous devions ſuppoſer néceſſairement qu'ils ont une telle puiſſance.

Récapitulation.

§. 37. Voilà donc préſentement, *quelles ſortes d'idées nous avons de toutes les differentes eſpeces de ſubſtances ;* en quoi elles conſiſtent ; & comment nous les acquérons. D'où je crois qu'on peut tirer évidemment ces trois conſequences.

La premiere, Que toutes les idées que nous avons des différentes eſpeces de ſubſtances, ne ſont que des collections d'idées ſimples avec la ſuppoſition d'un ſujet auquel elles appartiennent & dans lequel elles ſubſiſtent, quoique nous n'ayons point d'idée claire & diſtincte de ce ſujet.

La ſeconde, Que toutes les idées ſimples

CHAP. XXIII.

ſimples qui ainſi unies dans un commun * ſujet compoſent les *idées complexes* que nous avons de différentes ſortes de ſubſtances, ne ſont autre choſe que des idées qui nous ſont venuës par *ſenſation* ou par *réfléxion*. Deſorte que dans les choſes mêmes que nous croyons connoître de la maniere la plus intime, & comprendre avec le plus d'éxactitude, nos plus vaſtes conceptions ne ſçauroient s'étendre au-delà de ces idées ſimples. De même, dans les choſes qui paroiſſent les plus éloignées de toutes les autres que nous connoiſſons, & qui ſurpaſſent infiniment tout ce que nous pouvons appercevoir en nous-mêmes par la *réfléxion*, ou découvrir dans les autres choſes par le moyen de la *ſenſation*, nous ne ſçaurions y rien découvrir que ces idées ſimples qui nous viennent originairement de la *ſenſation* ou de la *réfléxion*, comme il paroît évidemment à l'égard des idées complexes que nous avons des Anges & en particulier de Dieu lui-même.

* *Subſtratum.*

Ma troiſiéme conſequence eſt, Que la plûpart des idées ſimples qui compoſent nos idées complexes des ſubſtances, ne ſont, à les bien conſiderer, que des puiſſances, quelque penchant

CHAP. XXIII.

que nous ayons à les prendre pour des qualités positives. Par éxemple, la plus grande partie des idées qui composent l'idée complexe que nous avons de l'*or*, sont la couleur jaune, une grande pesanteur, la *ductilité*, la *fusibilité*, la capacité d'être dissous par l'eau regale, *&c.* toutes lesquelles idées unies ensemble dans un sujet inconnu qui en est comme * le *soutien*, ne sont qu'autant de rapports à d'autres *substances*, & n'éxistent pas réellement dans l'or considéré purement en lui-même, quoiqu'elles dépendent des qualités originales & réelles de sa constitution intérieure, par laquelle il est capable d'opérer diversement, & de recevoir différentes impressions de la part de plusieurs autres substances.

* *Substratum*

CHAPITRE

CHAPITRE XXIV.

Des Idées Collectives de Subſtances.

CHAP. XXIV.

§. 1. OUTRE ces idées complexes de différentes ſubſtances ſingulieres, comme d'un *homme*, d'un *cheval*, de l'*or*, d'une *roſe*, d'une *pomme*, &c. l'eſprit a auſſi des *idées collectives de ſubſtances*. Je les nomme ainſi, parce que ces ſortes d'idées ſont compoſées de pluſieurs ſubſtances particuliers, conſiderées enſemble comme jointes en une ſeule idée, & qui étant ainſi unies ne ſont effectivement qu'une idée : par éxemple, l'idée de cet amas d'hommes qui compoſe une *Armée*, eſt auſſi-bien une ſeule idée que celle d'un *homme*, quoiqu'elle ſoit compoſée d'un grand nombre de ſubſtances diſtinctes. De même cette grande idée collective de tous les corps qu'on déſigne par le terme d'*univers*, eſt auſſi-bien une ſeule idée, que celle de la plus petite particule de matiere qui ſoit dans le monde. Car pour faire qu'une idée ſoit unique, il ſuffit qu'elle ſoit conſiderée comme

Une ſeule idée faite de l'aſſemblage de pluſieurs idées.

CHAP. XXIV.

une ſeule image, quoique d'ailleurs elle ſoit compoſée du plus grand nombre d'idées particulieres qu'il ſoit poſſible de concevoir.

Ce qui ſe fait par la puiſſance que l'Eſprit a de compoſer & raſſembler des idées.

§. 2. L'eſprit forme ces *idées collectives de ſubſtances* par la puiſſances qu'il a de compoſer & de reünir diverſement des idées ſimples ou complexes en une ſeule idée, ainſi qu'il ſe forme, par la même faculté, des idées complexes des ſubſtances particulieres, qui ſont compoſées d'un aſſemblage de diverſes idées ſimples, unies dans une ſeule ſubſtance. Et comme l'eſprit en joignant enſemble des idées répétées d'*unité*, fait les modes collectifs ou l'idée complexe de quelque nombre que ce ſoit, comme d'une *douzaine*, d'une *vingtaine*, d'une *groſſe*, &c. de même en joignant enſemble diverſes ſubſtances particulieres, il forme des idées collectives de ſubſtances, comme une *Troupe*, une *Armée*, un *Eſſain*, une *Ville*, une *Flotte*; car il n'y a perſonne qui n'éprouve en lui-même qu'il ſe repréſente, pour ainſi dire, d'un coup d'œil chacune de ces idées en particulier par une ſeule idée; & qu'ainſi ſous cette notion il conſidere auſſi parfaitement ces différens

rens amas de choſes comme une ſeule choſe, que lorſqu'il ſe repréſente un *vaiſſeau* ou un *atome*. En effet, il n'eſt pas plus mal-aiſé de concevoir comment une Armée de dix mille hommes peut faire une ſeule idée, que comment un homme peut nous être repréſenté ſous une ſeule idée; car il eſt auſſi facile à l'eſprit de réünir l'idée d'un grand nombre d'hommes en une ſeule idée, & de la conſiderer comme une idée effectivement unique, que de former une idée ſinguliere de toutes les idées diſtinctes qui entrent dans la compoſition d'un homme, & les regarder toutes enſemble comme une ſeule idée. CHAP. XXIV.

§. 3. Il faut mettre au nombre de ces ſortes d'*idées collectives*, la plus grande partie des choſes artificielles, ou du moins celles de cette nature qui ſont compoſées de ſubſtances diſtinctes. Et dans le fond, à bien conſiderer toutes ces idées collectives, comme une *armée*, une *conſtellation*, l'*univers*, nous trouverons qu'en tant qu'elles forment autant d'idées ſinguliers, ce ne ſont que des tableaux artificiels que l'eſprit trace, pour-ainſi dire, en aſſemblant ſous un ſeul point de Toutes les choſes artificielles ſont des idées collectives.

CHAP. XXV.

de vuë des choſes fort éloignées, & indépendantes les unes des autres, afin de les mieux contempler, & d'en diſcourir plus commodément lorſqu'elles ſont ainſi réünies ſous une ſeule conception, & déſignées par un ſeul nom. Car il n'y a rien de ſi éloigné ni de ſi contraire que l'eſprit ne puiſſe raſſembler en une ſeule idée, par le moyen de cette faculté, comme il paroît viſiblement par ce que ſignifie le mot d'*univers* qui n'emporte qu'une ſeule idée, quelque compoſé qu'il puiſſe être.

CHAPITRE XXV.

CHAP. XXV.

De la Relation.

Ce que c'eſt que *Relation*

§. 1. OUTRE les idées ſimples ou complexes que l'eſprit a des choſes conſiderées en elles mêmes, il y en a d'autres qu'il forme de la comparaiſon qu'il fait de ces choſes entr'elles. Lorſque l'entendement conſidere une choſe, il n'eſt pas borné préciſément à cet objet; il peut tranſporter, pour ainſi-dire, chaque idée hors d'elle-même, ou du moins regarder

der au-delà, pour voir quel rapport elle a avec quelqu'autre idée. Lorſque l'eſprit enviſage ainſi une choſe, enſorte qu'il la conduit & la place, pour ainſi-dire, auprès d'une autre, en jettant la vuë de l'une ſur l'autre, c'eſt une *relation* ou *rapport*, ſelon ce qu'emportent ces deux mots; quant aux dénominations qu'on donne aux choſes poſitives, pour déſigner ce rapport & être comme autant de marques qui ſervent à porter la penſée au-de là du ſujet même qui reçoit la dénomination vers quelque choſe qui en ſoit diſtinct, c'eſt ce qu'on appelle termes *relatifs*: & pour les choſes qu'on approche ainſi l'une de l'autre on les nomme * *ſujets de la relation*. Ainſi lorſque l'eſprit conſidere *Titius* comme un certain être poſitif, il ne renferme rien dans cette idée que ce qui éxiſte réellement dans *Titius*: par éxemple, lorſque je le conſidere comme un homme, je n'ai autre choſe dans l'eſprit que l'idée complexe de cette eſpece *homme*; de même quand je dis *Titius* eſt un homme blanc, je ne me repréſente autre choſe qu'un homme qui a cette couleur particuliere. Mais quant je donne à *Titius* le nom

CHAP. XXV.

* *Relata.*

Chap. XXV.

nom de *mari*, je déſigne en même-temps quelqu'autre perſonne, ſçavoir, ſa *femme*; & lorſque je dis qu'il eſt *plus blanc*, je déſigne auſſi quelqu'autre choſe, par éxemple l'*yvoire*; car dans ces deux cas ma penſée porte ſur quelqu'autre choſe que ſur *Titius*, deſorte que j'ai actuellement deux objets préſens à l'eſprit. Et comme chaque idée ſoit ſimple ou complexe, peut fournir à l'eſprit une occaſion de mettre ainſi deux choſes enſemble, & de les envivager en quelque ſorte tout à la fois, quoiqu'il ne laiſſe pas de les conſiderer comme diſtinctes, il s'enſuit de-là que chacune de nos idées peut ſervir de fondement à un rapport. Ainſi dans l'éxemple que je viens de propoſer, le contract & la cérémonie du mariage de *Titius* avec *Sempronia* fondent la dénomination ou la relation de *mari*; & la couleur blanche eſt la raiſon pourquoi je dis qu'il eſt *plus blanc* que l'*yvoire*.

On n'apperçoit pas aiſément les Relations qui manquent de termes corrélatifs.

§. 2. Ces relations-là & autres ſemblables exprimées par des termes relatifs auſquels il y a d'autres termes qui répondent réciproquement, comme *pere* & *fils*; plus *grand* & *plus petit*; *cauſe* & *effet*; toutes ces ſortes de relations

lations ſe préſentent aiſément à l'eſprit, & chacun découvre auſſi-tôt le rapport qu'elles renferment. Car les mots de *pere* & de *fils*, de *mari* & de *femme*, & tels autres termes *correlatifs* paroiſſent avoir une ſi étroite liaiſon entr'eux, & par coûtume ſe répondent ſi promptement l'un à l'autre dans l'eſprit des hommes, que dès-qu'on nomme un de ces termes, la penſée ſe porte d'abord au-delà de la choſe nommée : deſorte qu'il n'y a perſonne qui manque de s'appercevoir ou qui doute en aucune maniere d'un rapport qui eſt marqué avec tant d'évidence. Mais lorſque les Langues ne fourniſſent point de noms *correlatifs* l'on ne s'apperçoit pas toujours ſi facilement de la relation. *Concubine* eſt ſans doute un terme relatif auſſi-bien que *femme* ; mais dans les Langues où ce mot & autres ſemblables n'ont point de terme *correlatif*, on n'eſt pas ſi porté à les regarder ſous cette idée ; parce qu'ils n'ont pas cette marque évidente de relation qu'on trouve entre les termes *correlatifs* qui ſemblent s'expliquer l'un l'autre, & ne pouvoir éxiſter que tout à la fois. De-là vient que pluſieurs de ces termes, qui, à les bien

CHAP. XXV.

conſi-

Chap. XXV.

conſiderer, enferment des rapports évidens, ont paſſé ſous le nom de dénominations extérieures. Mais tous les noms qui ne ſont pas de vains ſons, doivent renfermer néceſſairement quelque *idée*; & cette idée eſt, ou dans la choſe à laquelle le nom eſt appliqué, auquel cas elle eſt poſitive, & eſt conſiderée comme unie & exiſtante dans la choſe à laquelle on donne la dénomination; ou bien elle procéde du rapport que l'eſprit trouve entre cette idée & quelqu'autre choſe qui en eſt diſtinct, avec quoi il la conſidere; & alórs cette idée renferme une relation.

Quelques termes d'une ſignification abſoluë en apparence ſont effectivement relatifs.

§. 3. Il y a une autre ſorte de *termes relatifs*, qu'on ne regarde point ſous cette idée, ni même comme des dénominations extérieures, & qui paroiſſant ſignifier quelque choſe d'abſolu dans le ſujet auquel on les applique, cachent pourtant ſous la forme & l'apparence de *termes poſitifs*, une relation tacite, quoique moins remarquable; tels ſont les termes en apparence poſitifs de *vieux*, *grand imparfait*, &c. dont j'aurai occaſion de parler plus au long dans les chapitres ſuivans.

§. 4.

CHAP. XXV.

§. 4. On peut remarquer, outre cela, Que les idées de la relation peuvent être les mêmes dans l'esprit de certaines personnss qui ont d'ailleurs des idées fort différentes des choses qui se rapportent ou sont ainsi comparées l'une à l'autre. Ceux qui ont, par éxemple, des idées extrémement différentes de l'*homme*, peuvent pourtant s'accorder sur la notion de *pere*, qui est une notion ajoûtée à cette *substance* qui constitue l'homme, & se rapporte uniquement à un acte particulier de la chose que nous nommons *homme*, par lequel acte cet homme contribue à la génération d'un être de son espece; que l'homme soit d'ailleurs ce qu'on voudra

La Relation différe des choses qui sont le sujet de la Relation.

§. 5. Il s'ensuit de-là que la nature de la *relation* consiste dans la comparaison qu'on fait d'une chose avec une autre; de laquelle comparaison l'une de ces choses ou toutes deux reçoivent une dénomination particuliere. Que si l'une est mise à l'écart ou cesse d'être, la *relation* cesse, aussi-bien que la dénomination qui en est une suite, quoique l'autre ne reçoive par-là aucune altération en elle-même. Ainsi *Titius* que je considere aujourd'hui comme

Il peut y avoir un changement de Relation sans qu'il arrive aucun changement dans le sujet.

Chap. XXV.

me *pere*, ceſſe de l'être demain, ſans qu'il ſe faſſe aucun changement en lui, par cela ſeul que ſon fils vient à mourir. Bien plus, la même choſe eſt capable d'avoir des dénominations contraires dans le même-temps, dès-là ſeulement que l'eſprit la compare avec un autre objet; par éxemple en comparant *Titius* à différentes perſonnes, on peut dire avec vérité qu'il eſt *plus vieux* & *plus jeune*, *plus fort* & *plus foible*, &c.

La Relation n'eſt qu'entre deux choſes.

§. 6. Tout ce qui éxiſte, qui peut éxiſter, ou être conſideré comme une ſeule choſe, eſt poſitif; & par conſequent, non-ſeulement les idées ſimples & les ſubſtances ſont des êtres poſitifs, mais auſſi les *modes*. Car quoique les parties dont ils ſont compoſés, ſoient fort ſouvent relatives l'une à l'autre, le tout pris enſemble eſt conſideré comme une ſeule choſe, & produit en nous l'*idée complexe* d'une ſeule choſe: laquelle idée eſt dans notre eſprit comme un ſeul tableau (bien que ce ſoit un aſſemblage de diverſes parties) & nous préſente ſous un ſeul nom une choſe ou une idée poſitive & abſoluë. Ainſi, quoique les parties d'un *triangle*, comparées l'une à l'autre

CHAP. XV.

à l'autre, ſoient *relatives*, cependant l'idée du tout eſt une idée poſitive & abſoluë. On peut dire la même choſe d'une *famille*, d'un *air de chanſon*, &c. car il ne peut y avoir de relation qu'entre deux choſes conſiderées comme deux choſes. Un rapport ſuppoſe néceſſairement deux idées ou deux choſes, réellement ſeparées l'une de l'autre ou conſiderées comme diſtinctes, & qui par-là ſervent de fondement ou d'occaſion à la comparaiſon qu'on en fait.

§. 7. Voici quelques obſervations qu'on peut faire touchant la relation en général.

Premierement, *Il n'y a aucune choſe* ſoit idée ſimple, ſubſtance, mode, ſoit relation, ou dénomination d'aucune de ces choſes, *ſur laquelle on ne puiſſe faire un nombre preſque infini de conſidérations par rapport à d'autres choſes*; ce qui compoſe une grande partie des penſées & des paroles des hommes. Un homme, par éxemple, peut ſoûtenir tout à la fois toutes les relations ſuivantes, *pere*, *frere*, *fils*, *grand-pere*, *petit-fils*, *beau-pere*, *beau-fils*, *mari*, *ami*, *ennemi*, *ſujet*, *Général*, *Juge*, *Patron*, *Profeſſeur*, *Européen*

Toutes choſes ſont capables de Relation.

Chap. XXV.

péen, Anglois, Inſulaire, valet, maître, poſſeſſeur, Capitaine, ſupérieur, inférieur, plus grand, plus petit, plus vieux, plus jeune, contemporain, ſemblable, diſſemblable, &c. un homme, dis-je, peut avoir tous ces différens rapports & pluſieurs autres dans un nombre preſqu'infini, étant capable de recevoir autant de *relations* qu'on trouve d'occaſions de le comparer à d'autres choſes, eu égard à toute ſorte de convenance, de diſconvenance, ou de rapport qu'il eſt poſſible d'imaginer. Car, comme il a été dit, la *relation* eſt un moyen de comparer, ou de conſiderer deux choſes enſemble, en donnant à l'une ou à toutes deux quelque nom tiré de cette comparaiſon, & quelquefois en déſignant la relation même, par un nom particulier.

Les idées des Relations ſont ſouvent plus claires que celles des choſes qui ſont les ſujets des Relations.

§. 8. On peut remarquer, en ſecond lieu, Que, quoi que la relation ne ſoit pas renfermée dans l'éxiſtence réelle des choſes, mais que ce ſoit quelque choſe d'extérieur & comme ajoûté au ſujet; cependant les idées ſignifiées par des termes relatifs, ſont ſouvent plus claires & plus diſtinctes que celles des ſubſtances à qui elles appar-

CHAP. XXV.

appartiennent. Ainſi, la notion que nous avons d'un *pere* ou d'un *frere*, eſt beaucoup plus claire & plus diſtincte que celle que nous avons d'un *homme*; ou ſi vous voulez, la *paternité* eſt une choſe dont il eſt bien plus aiſé d'avoir une idée claire que de l'*humanité*. Je puis de même concevoir beaucoup plus facilement ce que c'eſt qu'un ami que ce que c'eſt que DIEU; parce que la connoiſſance d'une action ou d'une ſimple idée ſuffit ſouvent pour me donner la notion d'un *rapport*: au-lieu que pour connoître quelqu'être *ſubſtantiel*, il faut faire néceſſairement une collection éxacte de pluſieurs idées. Lorſqu'un homme compare deux choſes enſemble, on ne peut guéres ſuppoſer qu'il ignore ce qu'eſt la choſe ſur quoi il les compare; de ſorte qu'en comparant certaines choſes enſemble, il ne peut qu'avoir une idée fort nette de ce rapport. Et par conſequent, *les idées des relations ſont tout aumoins capables d'être plus parfaites & plus diſtinctes dans notre eſprit que les idées des ſubſtances:* parce qu'il eſt difficile pour l'ordinaire de connoître toutes les *idées ſimples* qui ſont réellement

CHAP. XXV.

ment dans chaque ſubſtance; & qu'au contraire, il eſt communément aſſez facile de connoître les idées ſimples qui conſtituent un rapport auquel je penſe, ou que je puis exprimer par un nom particulier. Ainſi en comparant deux hommes par rapport à un commun *pere*, il m'eſt fort aiſé de former les idées de *freres*, quoi que je n'aye pas l'idée parfaite d'un *homme*. Car les termes relatifs qui renferment quelque ſens, ne ſignifiant que des idées, non plus que les autres; & ces idées étant toutes, ou ſimples, ou compoſées d'autres idées ſimples, pour connoître l'idée préciſe qu'un terme relatif ſignifie, il ſuffit de concevoir nettement ce qui eſt le fondement de la relation : ce qu'on peut faire ſans avoir une idée claire & parfaite de la choſe à laquelle cette relation eſt attribuée. Ainſi, lorſque je ſçai qu'un oiſeau a pondu l'œuf d'où eſt éclos un autre oiſeau, j'ai une idée claire de la relation de *mere* & de *petit*, qui eſt entre les deux (1) *caſſiovaris* qu'on voit dans le

(2)

[1] Ce ſont deux oiſeaux inconnus en Europe, qui apparemment n'ont point d'autre nom en François.

(1) *Parc de St. James*, quoi que je n'aye peut-être qu'une idée fort obſcure & fort imparfaite de cette eſpece d'oiſeaux. CHAP. XXV.

§. 9. En troiſiéme lieu, quoi qu'il y ait quantité de conſidérations ſurquoi l'on peut fonder la comparaiſon d'une choſe avec une autre, & par conſequent un grand nombre de relations; cependant ces relations ſe terminent toutes à des idées ſimples qui tirent leur origine de la *ſenſation* ou de la *réfléxion*, comme je le montrerai nettement à l'égard des plus conſidérables relations qui nous ſoient connuës, & de quelques-unes qui ſemblent les plus éloignées des *ſens* ou de la *réfléxion* Toutes les Relations ſe terminent à des Idées ſimples.

§. 10. En quatriéme lieu, comme la *relation* eſt la conſidération d'une choſe par rapport à une autre, ce qui lui eſt tout-à-fait extérieur, il eſt évident que tous les mots qui conduiſent néceſſairement l'eſprit à d'autres idées qu'à celles qu'on ſuppoſe éxiſter réellement dans la choſe à laquelle le mot eſt appliqué, ſont des *termes relatifs*. Les termes qui conduiſent l'eſprit au-delà du ſujet de la dénomination, ſont *Relatifs*.

Ainſi,

(1) Parc du Roi d'Angleterre, derriere le Palais de St. James à Londres.

Chap. XXV.

Ainſi, quand je dis un homme *noir*, *gai*, *penſif*, *altéré*, *chagrin*, *ſincére*, ces termes & pluſieurs autres ſemblables ſont tous *termes abſolus*, parce qu'ils ne ſignifient ni ne déſignent aucune autre choſe que ce qui éxiſte, ou qu'on ſuppoſe éxiſter réellement dans l'homme, à qui l'on donne ces dénominations. Mais les mots ſuivans, *pere*, *frere*, *Roi*, *mari*, *plus noir*, *plus gai*, &c. ſont des mots qui, outre la choſe qu'ils dénotent, renferment auſſi quelqu'autre choſe de ſéparé de l'éxiſtence de cette choſe-là & qui lui eſt tout-à-fait extérieure.

Conclusion.

§. 11. Après avoir propoſé ces remarques préliminaires touchant la *relation* en général, je vais montrer préſentement par quelques exemples, comment toutes nos idées de relation ne ſont compoſées que d'idées ſimples, auſſi-bien que les autres, & ſe terminent enfin à des idées ſimples, quelques déliées & éloignées des ſens qu'elles paroiſſent. Je commencerai par la *relation* qui eſt de la plus vaſte étenduë, & à laquelle toutes les choſes qui éxiſtent ou peuvent éxiſter, ont part, je veux dire la relation de la *cauſe* & de l'*effet*: idées qui découlent

coulent des deux ſources de nos connoiſſances, la *ſenſation* & la *réfléxion*, comme je le ferai voir dans le Chapitre ſuivant. CHAP. XXV.

CHAPITRE XXVI.

De la Cauſe *& de l'*Effet; *& de quelques autres Relations.*

§. 1. EN conſiderant, par le moyen des ſens, la conſtante viciſſitude des choſes, nous ne pouvons nous empêcher d'obſerver que pluſieurs choſes particulieres, ſoit qualités ou ſubſtances, commencent d'éxiſter; qu'elles reçoivent leur éxiſtence de la juſte application ou opération de quelqu'autre être. Et c'eſt par cette obſervation que nous acquerons les idées de *cauſe* & d'*effet*. Nous déſignons par le terme général de *cauſe*, ce qui produit quelqu'idée *ſimple* ou *complexe*, & ce qui eſt produit, par celui d'*effet*. Ainſi, après avoir vû que dans la ſubſtance que nous appellons *cire*, la fluidité qui eſt une idée ſimple, qui n'y étoit pas auparavant, CHAP. XXVI. D'où nous viennent les idées de *Cauſe* & d'*Effet*.

CHAP. XXVI.

auparavant, y eſt conſtamment produite par l'application d'un certain degré de chaleur, nous donnons à l'idée ſimple de *chaleur* le nom de *cauſe*, par rapport à la fluidité qui eſt dans la *cire*, & celui d'*effet* à cette *fluidité*. De même, éprouvant que la ſubſtance que nous appellons *bois*, qui eſt une certaine collection d'idées ſimples à qui l'on donne ce nom, eſt réduite par le moyen du feu dans une autre ſubſtance qu'on nomme *cendre*, autre *idée complexe* qui conſiſte dans une collection d'*idées ſimples*, entierement différente de cette *idée complexe* que nous appellons *bois*; nous conſiderons le *feu* par rapport aux cendres, comme *cauſe*, & les *cendres* comme un *effet*. Ainſi, tout ce que nous conſiderons comme contribuant à la production de quelqu'idée ſimple ou de quelque collection d'idées ſimples, ſoit ſubſtance ou mode qui n'éxiſtoit point auparavant, excite par-là dans notre eſprit la relation d'une *cauſe*, & nous lui en donnons le nom.

Ce que c'eſt que Création, Génération, Faire,

§. 2. Après avoir ainſi acquis la notion de la *cauſe* & de l'*effet*, par le moyen de ce que nos ſens ſont capables de découvrir dans les opérations des

des corps l'un à l'égard de l'autre ; c'eſt-à-dire, après avoir compris que la *cauſe* eſt ce qui fait qu'une autre choſe, ſoit idée ſimple, ſubſtance, ou mode, commence à éxiſter, & qu'un *effet* eſt ce qui tire ſon origine de quelqu'autre choſe ; l'eſprit ne trouve pas grand, difficulté à diſtinguer les différentes origines des choſes en deux eſpeces.

CHAP. XXVI. & Altération.

Premierement : Lorſque la choſe eſt tout-à-fait nouvelle, de ſorte que nulle de ſes parties n'avoit éxiſté auparavant, (comme lorſqu'une nouvelle particule de matiere qui n'avoit eu auparavant aucune éxiſtence, commence à paroître dans la nature des choſes) c'eſt ce que nous appellons *création.*

En ſecond lieu : Quand une choſe eſt compoſée de particules qui éxiſtoient toutes auparavant, quoi que la choſe-même ainſi formée de parties prééxiſtantes, qui conſiderées dans cet aſſemblage compoſent une telle collection d'*idées ſimples*, n'eût point éxiſté auparavant, comme *cet homme*, *cet œuf*, *cette roſe*, *cette ceriſe*, &c. ſi cette eſpece de formation ſe rapporte à une ſubſtance produite ſelon le cours ordinaire

CHAP. XXVI.

dinaire de la nature, par un principe interne qui eſt mis en œuvre par quelqu'Agent ou quelque cauſe extérieure, d'où elle reçoit ſa forme par des voyes que nous n'appercevons pas; nous nommons cela *génération*. Si la cauſe eſt extérieure, & que l'effet ſoit produit par une ſéparation ſenſible, ou une *juxtapoſition* de parties qui puiſſent être diſcernées, nous appellons cela *faire*; & dans ce rang ſont toutes les *choſes artificielles*. Et ſi une idée ſimple, qui n'étoit pas auparavant dans un ſujet, y eſt produite, c'eſt ce qu'on nomme *altération*. Ainſi, un homme eſt *engendré*, un tableau *fait*. L'une ou l'autre de ces choſes eſt *altérée* lorſque dans l'une ou l'autre il ſe fait une production de quelque nouvelle qualité ſenſible ou idée ſimple, qui n'y étoit pas auparavant. Les choſes qui reçoivent ainſi une éxiſtence qu'elles n'avoient pas auparavant, ſont des *effets*; & celles qui procurent cette éxiſtence, ſont des *cauſes*. Nous pouvons obſerver dans ce cas-là & dans tous les autres, que la notion de *cauſe* & d'*effet* tire ſon origine des idées qu'on a reçuës par ſenſation ou par réfléxion & qu'ainſi

ce

ce *rapport*, quelqu'étendu qu'il ſoit, ſe termine enfin à ces ſortes d'idées. Car pour avoir les idées de *cauſe* & d'*effet*, il ſuffit de conſidérer quelqu'idée ſimple ou quelque ſubſtance comme commençant d'éxiſter par l'opération de quelqu'autre choſe, quoi qu'on ne connoiſſe point la maniere dont ſe fait cette opération. CHAP. XXVI.

§. 3. Le *temps* & le *lieu* ſervent auſſi de fondement à des relations fort étenduës, auſquelles ont part tous les êtres finis pour le moins. Mais, comme j'ai déja montré ailleurs de quelle maniere nous acquerons ces idées, il ſuffira de faire remarquer ici, que la plûpart des dénominations des choſes, fondées ſur le temps, ne ſont que de pures relations. Ainſi, quand on dit, que la Reine *Elizabeth* a vecu ſoixante-neuf ans, & en a régné quarante-cinq, ces mots n'emportent autre choſe qu'un rapport de cette durée avec quelqu'autre durée, & ſignifient ſimplement, que la durée de l'éxiſtence de cette Princeſſe étoit égale à ſoixante-neuf révolutions annuelles du ſoleil, & la durée de ſon gouvernement à quarante-cinq de ces mêmes révolutions; & tels ſont tous les Les Relations fondées ſur le Temps.

CHAP. XVI.

mots par leſquels on répond à cette queſtion, *combien de temps ?* De même, quand je dis, *Guillaume* le conquérant envahit l'Angleterre environ l'an 1070. cela ſignifie qu'en prenant la durée depuis le temps de notre Sauveur juſqu'à préſent pour une longueur entiere de temps, il paroît à quelle diſtance de ces deux extrémités fut faite cette *Invenſion.* Il en eſt de même de tous les termes deſtinés à marquer le temps, qui répondent à la queſtion, *quand* ; leſquels montrent ſeulement la diſtance de tel ou tel point de temps, d'avec une période d'une plus longue durée, d'où nous meſurons, & à laquelle nous conſiderons par-là que ſe rapporte cette diſtance.

§. 4. Outre ces termes relatifs qu'on employe pour déſigner le temps, il y en a d'autres qu'on regarde ordinairement comme ne ſignifiant que des idées poſitives, qui cependant, à les bien conſiderer, ſont effectivement *relatifs*, comme *jeune*, *vieux*, &c. qui renferment & ſignifient le rapport qu'une choſe a avec une certaine longueur de durée, dont nous avons l'idée dans l'eſprit. Ainſi, après avoir

poſé

CHAP. XXVII.

posé en nous-mêmes, que l'idée de la durée ordinaire d'un homme comprend soixante-dix ans, lorsque nous disons qu'un homme est *jeune*, nous entendons par-là, que son âge n'est encore qu'une petite partie de la durée à laquelle les hommes arrivent ordinairement; & quand nous disons qu'il est *vieux*, nous voulons donner à entendre que sa durée est presqu'arrivée à la fin de celle que les hommes ne passent point ordinairement. Et par-là on ne fait autre chose que comparer l'âge ou la durée particuliere de tel ou tel homme avec l'idée de la durée que nous jugeons appartenir ordinairement à cette espece d'animaux. C'est ce qui paroît évidemment dans l'application que nous faisons de ces noms à d'autres choses. Car un homme est appellé *jeune* à l'âge de vingt ans, & fort jeune à l'âge de sept ans: cependant nous appellons *vieux*, un *cheval* qui a vingt ans, & un *chien* qui en a sept; parce que nous comparons l'âge de chacun de ces animaux à différentes idées de durée que nous avons fixé dans notre esprit, comme appartenant à ces diverses especes d'animaux, selon le cours

CHAP. XXVI.

cours ordinaire de la nature. Car, quoi que le ſoleil & les étoiles ayent duré depuis quantité de générations d'hommes, nous ne diſons pas que ces aſtres ſoient *vieux*, parce que nous ne ſçavons pas quelle durée DIEU a aſſigné à ces ſortes d'êtres. Le terme de *vieux* appartenant proprement aux choſes dont nous pouvons obſerver ſuivant le cours ordinaire, que dépériſſant naturellement elles viennent à finir dans une certaine période de temps, nous avons par ce moyen-là une eſpece de meſure dans l'eſprit à laquelle nous pouvons comparer les différentes parties de leur durée; & c'eſt en vertu de ce rapport que nous les appellons *jeunes* ou *vieilles*; ce que nous ne ſçaurions faire par conſequent à l'égard d'un *rubis* ou d'un *diamant*, parce que nous ne connoiſſons pas les périodes ordinaires de leur durée.

Les Relations du *Lieu* & de l'*Etenduë*.

§. 5. Il eſt auſſi fort aiſé d'obſerver la relation que les choſes ont l'une à l'autre à l'occaſion des lieux qu'elles occupent & de leurs diſtances, comme quand on dit qu'une choſe eſt en-haut, en-bas, à une lieuë de *verſailles*, en *Angleterre*, à *Londres*; &c. Mais il y a certaines

certaines idées concernant l'*étenduë* & la *grandeur*, qui ſont relatives, auſſi-bien que celles qui appartiennent à la *durée*, quoi que nous les exprimions par des termes qui paſſent pour poſitifs. Ainſi *grand* & *petit* ſont des termes effectivement *relatifs*. Car ayant auſſi fixé dans notre eſprit des idées de la grandeur de différentes eſpeces de choſes que nous avons ſouvent obſervées, & cela, par le moyen de celles de chaque eſpece qui nous ſont le plus connuës, nous nous ſervons de ces idées comme d'une meſure pour déſigner la grandeur de toutes les autres de la même eſpece. Ainſi, nous appellons une *groſſe pomme* celle qui eſt plus groſſe que l'eſpece ordinaire de celles que nous avons accoûtumé de voir : nous appellons de même un *petit cheval* celui qui n'égale pas l'idée que nous nous ſommes faite de la grandeur ordinaire des chevaux : & un cheval qui ſera grand ſelon l'idée d'un *Gallois* paroît fort petit à un *Flamand*, parce que les différentes races de chevaux qu'on nourrit dans leurs Pays, leur ont donné différentes idées de ces animaux, auſquelles ils les comparent, & à l'égard deſquelles

CHAP. XXVI.

CHAP. XXVI.

Des termes *abſolus* ſignifient ſouvent des *Relations.*

ils les appellent *grands* & *petits.*

§. 6. Les mots *fort* & *foible*, ſont auſſi des *dénominations relatives* de puiſſance comparées à quelque idée que nous avons alors d'une puiſſance plus ou moins grande. Ainſi, quand nous diſons d'un homme qu'il eſt *foible*, nous entendons qu'il n'a pas tant de force, ou de puiſſance de mouvoir, que les hommes en ont ordinairement, ou que ceux de ſa taille ont accoutumé d'en avoir; ce qui eſt comparer ſa force avec l'idée que nous avons de la force ordinaire des hommes, ou de ceux qui ſont de la même grandeur que lui. Il en eſt de même quand nous diſons, que toutes les créatures ſont foibles; car dans cette occaſion le terme de *foible* eſt purement *relatif*, & ne ſignifie autre choſe que la diſproportion qu'ils y a entre la Puiſſance de DIEU & ſes Créatures. Et dans le diſcours ordinaire, quantité de mots, (& peut-être la plus grande partie) ne renferment autre choſe que de ſimples relations, quoiqu'à la premiere vuë ils ne paroiſſent point avoir une ſignification relative. Ainſi quand on dit qu'un vaiſſeau a les proviſions néceſſaires, les

mots

mots *néceſſaire* & *proviſion* ſont tous deux relatifs ; car l'un ſe rapporte à l'accompliſſement du voyage qu'on a deſſein de faire, & l'autre à l'uſage à venir. Du reſte, il eſt ſi aiſé de voir comment toutes ces relations ſe terminent à des idées qui viennent par *ſenſation*, ou par *réflexion*, qu'il n'eſt pas néceſſaire de l'expliquer. CHAP. XXVI.

CHAPITRE XXVII. CHAP. XXVII.

*Ce que c'eſt qu'*Identité, & Diverſité.

§. 1. UNE autre ſource de comparaiſons dont nous faiſons un aſſez fréquent uſage, c'eſt l'éxiſtence même des choſes, lorſque venant à conſiderer une choſe comme éxiſtante dans un tel temps & dans un tel lieu déterminé, nous la comparons avec elle-même éxiſtante dans un autre temps, par où nous formons les idées d'*identité* & de *diverſité*. Quand nous voyons une choſe dans un telle place durant un certain moment, nous ſommes aſſûrés (quoique ce puiſſe être) que c'eſt la choſe même que nous voyons, & non une autre qui dans le même En quoi conſiſte l'*Identité*

CHAP. XXVII.

même-temps éxiſte dans un autre lieu, quelque ſemblables & difficiles à diſtinguer qu'elles ſoient à tout autre égard. Et c'eſt en cela que conſiſte l'*identité*, je veux dire, en ce que les idées auſquelles on l'attribue, ne ſont en rien différentes de ce qu'elles étoient dans le moment que nous conſiderons leur premiere éxiſtence, & à quoi nous comparons leur éxiſtence préſente. Car ne trouvant jamais & ne pouvant même concevoir qu'il ſoit poſſible, que deux choſes de la même eſpece éxiſtent en même-temps dans le même lieu, nous avons droit de conclure, que tout ce qui éxiſte quelque part dans un certain temps, en exclut toute autre choſe de la même eſpece, & éxiſte là tout ſeul. Lors donc que nous demandons, *ſi une choſe eſt la même, ou non*, cela ſe rapporte toujours à une choſe qui dans un tel temps éxiſtoit dans une telle place, & qui dans cet inſtant étoit certainement la même avec elle-même & non avec une autre. D'où il s'enſuit, qu'une choſe ne peut avoir deux commencemens d'éxiſtence, ni deux choſes un ſeul commencement, étant impoſſible que deux choſes de la même eſpece ſoient

ou éxiſtent, dans le même inſtant, dans un ſeul & même lieu, ou qu'une ſeule & même choſe éxiſte en différens lieux. Par conſequent, ce qui a un même commencement par rapport au temps & au lieu, eſt la même choſe; & ce qui à ces deux égards a un commencement différent de celle-là, n'eſt pas la même choſe qu'elle, mais en eſt actuellement différent. L'embarras qu'on a trouvé dans cette eſpece de relation, n'eſt venu que du peu de ſoin qu'on a pris de ſe faire des notions préciſes des choſes auſquelles on l'attribue, CHAP. XXVII.

§. 2. Nous n'avons d'idée que de trois ſortes de ſubſtances, qui ſont 1. DIEU, 2. les *Intelligences finies*, 3. & le *corps*. Identité des *Subſtances*.

Premierement, Dieu eſt ſans commencement, éternel, inaltérable & préſent partout, c'eſt pourquoi l'on ne peut former aucun doute ſur ſon *identité*.

En ſecond lieu, les Eſprits finis ayant eu chacun un certain temps & un certain lieu qui a déterminé le commencement de leur éxiſtence, la relation à ce temps & à ce lieu déterminera toujours l'*identité* de chacun d'eux auſſi long-temps qu'elle ſubſiſtera.

En troiſiéme lieu, l'on peut dire de même

CHAP. XXVII.

même à l'égard de chaque particule de matiére, que tandis qu'elle n'eſt ni augmentée ni diminuée par l'addition ou la ſouſtraction d'aucune matiére, elle eſt la même. Car quoique ces trois ſortes de *Subſtances*, comme nous les nommons, ne s'excluent pas l'une l'autre du même lieu, cependant nous ne pouvons nous empêcher de concevoir, que chacune d'elles doit néceſſairement exclure du même lieu toute autre qui eſt de la même eſpece. Autrement, les notions & les noms d'*identité* & de *diverſité* ſeroient inutiles; & il ne pourroit y avoir aucune diſtinction de Subſtances ni d'aucunes choſes différentes l'une de l'autre. Par exemple, ſi deux corps pouvoient être dans un même lieu tout à la fois, deux particules de matiére ſeroient une ſeule & même particule, ſoit que vous les ſuppoſiez grandes ou petites: ou plutôt, tous les corps ne ſeroient qu'un ſeul & même corps. Car par la même raiſon que deux particules de matiére peuvent être dans un ſeul lieu, tous les corps peuvent être auſſi dans un ſeul lieu; ſuppoſition qui étant une fois admiſe détruit toute diſtinction entre *l'identité* & la *diverſité*,

entre

entre un & pluſieurs, & la rend tout-à-fait ridicule. Or comme c'eſt une contradiction, que deux ou plus d'un ne ſoient qu'un, l'*identité* & la *diverſité* ſont des rapports & des moyens de comparaiſon très-bien fondés, & de grand uſage à l'entendement. CHAP. XXVII.

Identité des *Modes*

Toutes les autres choſes n'étant, après les ſubſtances, que des *modes* ou des *relations* qui ſe terminent aux ſubſtances, on peut déterminer encore par la même voye l'*identité* & la *diverſité* de chaque éxiſtence particuliere qui leur convient. Seulement à l'égard des choſes dont l'éxiſtence conſiſte dans une perpétuelle ſucceſſion, comme ſont les actions des êtres finis, le *mouvement* & la *penſée*, qui conſiſtent l'un & l'autre dans une continuelle ſucceſſion, on ne peut douter de leur *diverſité*; car chacune périſſant dans le même moment qu'elle commence, elles ne ſçauroient éxiſter en différens temps, ou en différens lieux, ainſi que des êtres permanens peuvent en divers temps éxiſter dans des lieux différens; & par conſequent, aucun mouvement ni aucune penſée qu'on conſidere comme dans différens temps, ne peuvent être les mêmes, puiſque chacune

CHAP. XXVII.

chacune de leurs parties a un différent commencement d'éxiſtence.

Ce que c'eſt qu'on nomme dans les Ecoles *Principium Individuationis.*

§. 3. Par tout ce que nous venons de dire, il eſt aiſé de voir ce que c'eſt qui conſtitue un *individu* & le diſtingue de tout autre être, (ce qu'on nomme *principium individuationis* dans les écoles, où l'on ſe tourmente ſi fort pour ſçavoir ce que c'eſt ;) il eſt, dis-je, évident, que ce *principe* conſiſte dans l'éxiſtence même qui fixe chaque être, de quelque ſorte qu'il ſoit, à un temps particulier, & à un lieu incommunicable à deux êtres de la même eſpéce. Quoique cela paroiſſe plus aiſé à concevoir dans les *ſubſtances* ou *modes* les plus ſimples, on trouvera pourtant, ſi l'on y fait réfléxion, qu'il n'eſt pas plus difficile de le comprendre dans les ſubſtances ou modes les plus complexes, ſi l'on prend la peine de conſiderer à quoi ce principe eſt préciſément appliqué. Suppoſons, par exemple, un *atome*, c'eſt-à-dire, un corps continu ſous une ſurface immuable, qui éxiſte dans un temps & dans un lieu déterminé ; il eſt évident que dans quelque inſtant de ſon éxiſtence qu'on le conſidere, il eſt dans cet inſtant le même

même avec lui-même. Car étant dans cet inſtant ce qu'il eſt effectivement & rien autre choſe, il eſt le même & doit continuer d'être tel, auſſi long-temps que ſon éxiſtence eſt continuée : car pendant tout ce temps il ſera le même, & non autre. Et ſi deux, trois, quatre *atomes*, & d'avantage, ſont joints enſemble dans une même *maſſe*, chacun de ces atomes ſera le même, par la régle que je viens de poſer ; & pendant qu'ils éxiſtent joints enſemble, la *maſſe* qui eſt compoſée des mêmes atomes, doit être la même *maſſe*, ou le même *corps*, de quelque maniere que les parties ſoient aſſemblées. Mais ſi l'on en ôte un de ces atomes, ou qu'on y en ajoute un nouveau, ce n'eſt plus la même *maſſe*, ni le même *corps*. Quant aux créatures vivantes, leur *identité* ne dépend pas d'une *maſſe compoſée de mêmes particules*, mais de quelqu'autre choſe. Car en elles un changement de grandes parties de matiere ne donne point d'atteinte à l'*identité*. Un *chêne* qui d'une petite plante devient un grand arbre, & qu'on vient d'émonder, eſt toujours *le même chêne* ; & un *poulain* devenu *cheval*, tantôt gras, & tantôt maigre, eſt durant

CHAP. XXVII.

CHAP. XXVII.

rant tout ce temps-là *le même cheval*; quoique dans ces deux cas il y ait un manifeſte changement de parties: de ſorte qu'en effet ni l'un ni l'autre n'eſt *une même maſſe* de matiere, bien qu'ils ſoient véritablement, l'un *le même chêne*, & l'autre *le même cheval*. Et la raiſon de cette différence eſt fondée ſur ce que dans ces deux cas concernant une maſſe de matiere, & un corps vivant, l'*identité* n'eſt pas appliquée à la même choſe.

Identité des *Végétaux.*

§. 4. Il reſte donc de voir en quoi un *chêne* différe d'une maſſe de matiere; & c'eſt, ce me ſemble, en ce que la derniere de ces choſes n'eſt que la cohéſion de certaines particules de matiére, de quelque maniere qu'elles ſoient unies, au lieu que l'autre eſt une diſpoſition de ces particules telle qu'elle doit être pour conſtituer les parties d'un *chêne*, & une telle *organization* de ces parties qui ſoit propre à recevoir & à diſtribuer la nourriture néceſſaire pour former le bois, l'écorce, les feuilles, *&c.* d'un *chêne*, en quoi conſiſte la vie des *végétaux*. Puis donc que ce qui conſtitue l'*unité* d'une plante, c'eſt d'avoir une telle *organization* de parties dans un ſeul corps qui

qui participe à une commune vie; une plante continue d'être *la même plante* auſſi long-temps qu'elle a part à la même vie, quoique cette vie vienne à être communiquée à de nouvelles parties de matiére, unies *vitalement* à la plante déja vivante, en vertu d'une pareille *organization* continuée, laquelle convient à cette eſpece de plante. Car cette organization étant en un certain moment dans un certain amas de matiére, eſt diſtinguée dans ce compoſé particulier de toute autre organization, & conſtitue cette vie *individuelle*, qui éxiſte continuellement dans ce moment, tant avant qu'après, dans la même continuité de parties inſenſibles qui ſe ſuccedent les unes aux autres, unies au corps vivant de la *plante*, par où la plante a cette *identité* qui la fait être la même *plante*, & qui fait que toutes ſes parties ſont les parties d'une même *plante*, pendant tout le temps qu'elles éxiſtent jointes à cette *organization* continuée, qui eſt propre à tranſmettre cette commune vie à toutes les parties ainſi unies. CHAP. XXVII

§. 5. Le cas n'eſt pas ſi différent dans les brutes que chacun ne puiſſe conclure de-là, que leur *identité* conſiſte dans Identité des Animaux.

CHAP. XXVII.

dans ce qui conſtitue un *animal* & le fait continuer d'être *le même*. Il y a quelque choſe de pareil dans les machines artificielles, & qui peut ſervir à éclaircir cet article. Car par éxemple, qu'eſt-ce qu'une montre ? Il eſt évident que ce n'eſt autre choſe qu'une organization ou conſtruction de parties, propre à une certaine fin, qu'elle eſt capable de remplir, lorſqu'elle reçoit l'impreſſion d'une force ſuffiſante pour cela. Deſorte que ſi nous ſuppoſions que cette machine fût un ſeul corps continu, dont toutes les parties organizées fuſſent reparées, augmentées, ou diminuées par une conſtante addition ou ſéparation de parties inſenſibles par le moyen d'une commune vie qui entretînt toute la machine, nous aurions quelque choſe de fort ſemblable au corps d'un *animal*, avec cette différence, que dans un animal la juſteſſe de l'organization & du mouvement, en quoi conſiſte la vie, commence tout à la fois, le mouvement venant de dedans; au-lieu que dans les machines la force qui les fait agir, venant de dehors, manque ſouvent lorſque l'organe eſt en état & bien diſpoſé à en recevoir les impreſſions

§. 6.

CHAP. XXVII.

Identité de l'Homme.

§. 6. Cela montre encore en quoi conſiſte l'*identité* du même homme, ſçavoir, en cela ſeul qu'il jouït de la même vie, continuée par des particules de matieres qui ſont dans un flux perpétuel, mais qui dans cette ſucceſſion ſont *vitalement* unies au même corps organizé. Quiconque attachera l'*identité de l'Homme* à quelqu'autre choſe qu'à ce qui conſtitue celle des autres animaux, je veux dire à un corps bien organizé dans un certain inſtant, & qui dès-lors continue dans cette *organization vitale* par une ſucceſſion de diverſes particules de matiere qui lui ſont unies, aura de la peine à faire qu'un *embryon*, un homme âgé, un fou & un ſage ſoient le même homme en vertu d'une ſuppoſition d'où il ne s'enſuive qu'il eſt poſſible que *Seth*, *Iſmaël*, *Socrate*, *Pilate*, St. *Auguſtin*, & *Ceſar Borgia* ſont un ſeul & *même homme*. Car ſi l'*identité* de l'ame fait toute ſeule qu'un homme eſt *le même*, & qu'il n'y ait rien dans la nature de la matiére qui empêche qu'un même eſprit *individuel* ne puiſſe être uni à différens corps, il ſera fort poſſible que ces hommes qui ont vécu en différens ſiécles & ont été d'un

CHAP. XXVII.

d'un tempéramment différent, ayent été un ſeul & même homme : façon de parler qui ſeroit fondée ſur l'étrange uſage qu'on feroit du mot *homme* en l'appliquant à une idée dont on excluroit le corps & la forme extérieure. Cette maniere de parler s'accorderoit encore plus mal avec les notions de ces Philoſophes qui reconnoiſſant la *Tranſmigration*, croyent que les ames des hommes peuvent être envoyées pour punition de leurs déréglemens, dans des corps de bêtes, comme dans des habitations propres à l'aſſouviſſemment de leurs paſſions brutales. Car je ne crois pas qu'une perſonne qui ſeroit aſſurée que l'ame d'*Héliogabale* éxiſtoit dans l'un de ſes *pourceaux*, voulût dire que ce *pourceau* étoit un *homme* ou le même homme qu'*Heliogabale*.

L'Identité répond à l'idée qu'on ſe fait des choſes.

§. 7. Ce n'eſt donc pas l'unité de ſubſtance qui comprend toute ſorte d'*identité*, ou qui la peut déterminer dans chaque rencontre. Mais pour ſe faire une idée éxacte de l'*identité*, & en juger ſainement, (1) il faut voir quelle

(1) Ceci ſert à expliquer la fin du premier Paragraphe de ce Chapitre.

quelle idée eſt ſignifiée par le mot auquel on l'applique ; car être la même *ſubſtance*, le même *homme* & la même *perſonne*, ſont trois choſes différentes, s'il eſt vrai que ces trois termes, *perſonne*, *homme* & *ſubſtance*, emportent trois différentes idées ; parce que telle qu'eſt l'idée qui appartient à un certain nom, telle doit être l'*identité*. Cela conſideré avec un peu plus d'attention & d'éxactitude auroit peut-être prévenu une bonne partie des embarras où l'on tombe ſouvent ſur cette matiere, & qui ſont ſuivis de grandes difficultés apparentes, principalement à l'égard de l'*identité perſonnelle* que nous allons éxaminer pour cet effet avec un peu d'application. CHAP. XXVII.

§. 8. Un *animal* eſt un corps vivant organizé ; & par conſequent *le même animal* eſt, comme nous avons déja remarqué, la même vie continuée, qui eſt communiquée à différentes particules de matiére, ſelon qu'elles viennent à être ſucceſſivement unies à ce corps organizé qui a de la vie. Et quoiqu'on diſe des autres définitions, une obſervation ſincere nous fait voir certainement, que l'idée que nous avons dans l'eſprit de ce dont le mot Ce qui fait *le même Homme.*

CHAP. XXVII.

homme eſt un ſigne dans notre bouche, n'eſt autre choſe que l'idée d'un animal d'une certaine forme. C'eſt dequoi je ne doute en aucune maniere; car je crois pouvoir avancer hardiment, que qui de nous verroit une créature faite & formée comme ſoi-même, quoiqu'il n'eût jamais fait paroître plus de raiſon qu'un *chat* ou un *perroquet*, ne laiſſeroit pas de l'appeller *homme*; ou que, s'il entendoit un *perroquet* diſcourir raiſonnablement & en Philoſophe, il ne l'appelleroit ou ne le croiroit que *perroquet*, & qu'il diroit du premier de ces animaux que c'eſt un *homme* groſſier, lourd & deſtitué de raiſon, & du dernier que c'eſt un *perroquet* plein d'eſprit & de bon ſens. Un fameux (1) Ecrivain de ce temps nous raconte une hiſtoire qui peut ſuffire pour autoriſer la ſuppoſition que je viens de faire, d'un perroquet raiſonnable. Voici ſes paroles: » J'avois toujours eu envie » de ſçavoir de la propre bouche du » Prince *Maurice de Naſſau*, ce qu'il y » avoit de vrai dans une hiſtoire que » j'avois

[1] M. le Chevalier Temple dans ſes *Mémoires*, p. 66. Edit. de Hollande, An. 1692.

» j'avois ouï dire pluſieurs fois au ſujet d'un perroquet qu'il avoit pendant qu'il étoit dans ſon Gouvernement du Bréſil. Comme je crus que vraiſemblablement je ne le verrois plus, je le priai de m'en éclaircir. On diſoit que ce perroquet faiſoit des queſtions & des réponſes auſſi juſtes qu'une créature raiſonnable auroit pu faire, deſorte que l'on croyoit dans la maiſon de ce Prince que ce perroquet étoit poſſédé. On ajoûtoit qu'un de ſes Chapelains qui avoit vêcu depuis ce temps-là en Hollande, avoit pris une ſi forte averſion pour les perroquets à cauſe de celui-là, qu'il ne pouvoit pas les ſouffrir, diſant qu'ils avoient le diable dans le corps. J'avois appris toutes ces circonſtances & pluſieurs autres qu'on m'aſſuroit être véritables ; ce qui m'obligea de prier le Prince Maurice de me dire ce qu'il y avoit de vrai en tout cela. Il me répondit avec ſa franchiſe ordinaire & en peu de mots, qu'il y avoit quelque choſe de véritable ; mais que la plus grande partie de ce qu'on m'avoit dit, étoit faux. Il me dit que lorſqu'il vint dans le Bréſil, il avoit oüi parler

CHAP. XXVII.

CHAP. XXVII.

» ce perroquet; & qu'encore qu'il » crût qu'il n'y avoit rien de vrai dans » le récit qu'on lui en faiſoit, il avoit » eu la curioſité de l'envoyer cher- » cher, quoiqu'il fût fort loin du lieu » où le Prince faiſoit ſa réſidence : » que cet oiſeau étoit fort vieux & » fort gros; & que lorſqu'il vint dans » la Sale où le Prince étoit avec plu- » ſieurs Hollandois auprès de lui, le » perroquet dit, dès-qu'il les vit, » *Quelle compagnie d'hommes blancs eſt* » *celle-ci?* On lui demanda en lui mon- » trant le Prince, *qui il étoit?* Il ré- » pondit que c'étoit *quelque Général.* » On le fit approcher, & le Prince lui » demanda, *D'où venez-vous?* Il ré- » pondit, *de Marinan.* Le Prince, *A* » *qui êtes vous?* Le perroquet, *A un* » *Portugais.* Le Prince, *Que fais-tu là?* » Le perroquet, *Je garde les poules.* » Le Prince ſe mit à rire, & dit, *Vous* » *gardez les poules!* Le perroquet ré » pondit, *Oui, moi; & je ſçai bien* » *faire chuc, chuc*; ce qu'on a accou- » tumé de faire quand on appelle les » poules, & ce que le perroquet ré- » péta pluſieurs fois. Je rapporte les » paroles de ce beau Dialogue en Fran- » çois, comme le Prince me les dit.

» Je

» Je lui demandai encore en quelle » langue parloit le perroquet. Il me » répondit, que c'étoit en Braſilien. » Je lui demandai s'il entendoit cette » Langue. Il me répondit, que non, » mais qu'il avoit eu ſoin d'avoir deux » Interprêtes, un Braſilien qui parloit » Hollandois, & l'autre Hollandois » qui parloit Braſilien, qu'il les avoit » interrogé ſéparément, & qu'ils lui » avoient rapporté tous deux les mê- » mes paroles. Je n'ai pas voulu omet- » tre cette Hiſtoire, parce qu'elle eſt » extrémement ſinguliere, & qu'el- » le peut paſſer pour certaine. J'oſe » dire au moins que ce Prince croyoit » ce qu'il me diſoit, ayant toujours » paſſé pour un homme de bien & » d'honneur. Je laiſſe aux Naturaliſ- » tes le ſoin de raiſonner ſur cette » avanture, & aux autres hommes la » liberté d'en croire ce qu'il leur pla- » ra. Quoiqu'il en ſoit, il n'eſt peut- » être pas mal d'égayer quelquefois la » ſcéne par de telles digreſſions, à » propos ou non. CHAP. XXVII.

J'ai eu ſoin de faire voir à mon Lecteur cette Hiſtoire tout au long dans les propres termes de l'Auteur, parce qu'il me ſemble qu'il ne l'a pas jugée

CHAP. XXVII

incroyable ; car on ne ſçauroit s'imaginer qu'un ſi habile homme que lui, qui avoit aſſez de capacité pour autoriſer tous les témoignages qu'il nous donne de lui-même, eut pris tant de peine dans un endroit où cette Hiſtoire ne fait rien à ſon ſujet, pour nous réciter ſur la foi d'un homme qui étoit non ſeulement ſon ami, comme il nous l'apprend lui-même, mais encore un Prince qu'il reconnoît homme de bien & d'honneur, un conte qu'il ne pouvoit croire incroyable ſans le regarder comme fort ridicule. Il eſt viſible que le Prince qui garentit cette Hiſtoire, & que notre Auteur qui la rapporte après lui, appellent tous deux ce cauſeur, *un perroquet.* Et je demande à toute autre perſonne à qui cette Hiſtoire paroit digne d'être racontée, ſi ſuppoſé que ce perroquet & tous ceux de ſon eſpece euſſent toujours parlé, comme ce Prince nous aſſure que celui-là parloit ; je demande, dis-je, s'ils n'auroient pas paſſé pour une race d'*animaux raiſonnables* ; mais ſi malgré tout cela ils n'auroient pas été reconnus pour des perroquets plutôt que pour des hommes ? Car je m'imagine, que ce qui conſtitue

titue l'idée d'*un homme*, dans l'eſprit de la plûpart des gens, n'eſt pas ſeulement l'idée d'un être penſant & raiſonnable, mais auſſi celle d'un corps formé de telle & de telle maniere qui eſt joint à cet être. Or ſi c'eſt là l'idée d'un *homme*, le même corps formé de parties ſucceſſives qui ne ſe diſſipent pas toutes à la fois, doit concourir auſſi-bien qu'un même Eſprit immatériel à faire le *même homme.* CHAP. XXVII.

§. 9. Cela poſé: Pour trouver en quoi conſiſte l'*identité perſonnelle*, il faut voir ce qu'emporte le mot de *perſonne.* C'eſt, à ce que je crois, un être penſant & intelligent, capable de raiſon & de réfléxion, & qui ſe peut conſulter ſoi-même comme *le même*, comme une même choſe qui penſe en différens temps & en différens lieux; ce qu'il fait uniquement par le ſentiment qu'il a de ſes propres actions, lequel eſt inſéparable de la penſée, & lui eſt, ce me ſemble, entiérement eſſentiel, étant impoſſible à quelque être que ce ſoit d'*appercevoir*, ſans appercevoir qu'*il apperçoit.* Lorſque nous voyons, que nous entendons, que nous *flairons*, que nous goûtons, que nous ſentons, que nous méditons, ou que nous voulons En quoi conſiſte l'*identité perſonnelle*

CHAP. XXVII.

voulons quelque choſe, nous le connoiſſons à meſure que nous le faiſons. Cette connoiſſance accompagne toujours nos ſenſations & nos perceptions préſentes; & c'eſt par-là que chacun eſt à lui-même ce qu'il appelle *ſoi-même.* On ne conſidere pas dans ce cas ſi le même (1) *ſoi*, eſt continué dans la même ſubſtance, ou dans diverſes ſubſtances. Car puiſque la (2) *con-ſcience*

(1) Le *Moi* de M. *Paſcal* m'autoriſe en quelque maniere à me ſervir du mot *ſoi*, *ſoi-même*, pour exprimer ce ſentiment que chacun a en lui-même qu'il eſt *le même*; ou pour mieux dire, j'y ſuis obligé par une néceſſité indiſpenſable, car je ne ſçaurois exprimer autrement le ſens de mon Auteur qui a pris la même liberté dans ſa langue. Les périphraſes que je pourrois employer dans cette occaſion, embarraſſeroient le Diſcours, & le rendroient peut-être tout-à-fait inintelligible.

[2] Le mot Anglois eſt *conſciouſneſs* qu'on pourroit exprimer en Latin par celui de *conſcientia*, *ſi ſumatur pro actu illo hominis quo ſibi eſt conſcius.* Et c'eſt en ce ſens que les Latins ont ſouvent employé ce mot, témoin cet endroit de *Ciceron* [Epiſt. ad Famil. *Lib.* VI *Epiſt.* 4.) *Conſcientia rectæ voluntatis maxima conſolatio eſt rerum incommodarum.* En François nous n'avons à mon avis que les mots de *ſentiment* & de *conviction* qui répondent en quelque ſorte à cette idée. Mais en pluſieurs endroits de ce Chapitre, ils ne peuvent qu'exprimer fort imparfaitement la penſée de M. *Locke* qui fait abſolument dépendre l'*Identité perſonnelle* de cet acte de l'homme *quo ſibi eſt conſcius.* J'ai appréhendé que tous les raiſonnemens que l'Auteur fait ſur cette matiere ne fuſſent entierement perdus, ſi je me ſervois en certaines rencontres du mot de *ſentiment* pour exprimer ce qu'il entend par *conſciouſneſs* & que je viens d'expliquer. Après avoir ſongé quelques temps

con-ſcience accompagne toujours la penſée, & que c'eſt là ce qui fait que chacun eſt ce qu'il nomme *ſoi-même*, & par où il ſe diſtingue de toute autre CHAP. XXVII.

temps aux moyens de remédier à cet inconvénient, je n'en ai point trouvé de meilleur que de me ſervir du terme de *Conſcience* pour exprimer cet acte même. C'eſt pourquoi j'aurai ſoin de le faire imprimer en Italique, afin que le Lecteur ſe ſouvienne d'y attacher toujours cette idée. Et pour faire qu'on diſtingue encore mieux cette ſignification d'avec celle qu'on donne ordinairement à ce mot, il m'eſt venu dans l'eſprit un expédient qui paroîtra d'abord ridicule à bien des gens, mais qui ſera au goût de pluſieurs autres, ſi je ne me trompe, c'eſt d'écrire *conſcience* en deux mots joints par un tiret, de cette maniere, *con-ſcience*. Mais, dira-t-on, voilà une étrange licence, de détourner un mot de ſa ſignification ordinaire pour lui en attribuer une qu'on ne lui a jamais donnée dans notre Langue. A cela je n'ai rien à répondre. Je ſuis choqué moi-même de la liberté que je prends, & peut-être ſerois-je des premiers à condamner un autre Ecrivain qui auroit eu recours à un tel expédient. Mais j'aurois tort, ce me ſemble, ſi après m'être mis à la place de cet Ecrivain, je trouvois enfin qu'il ne pouvoit ſe tirer autrement d'affaire. C'eſt à quoi je ſouhaite qu'on faſſe réfléxion, avant que de décider ſi j'ai bien ou mal fait. J'avoue que dans un ouvrage qui ne ſeroit pas comme celui-ci, de pur raiſonnement, une pareille liberté ſeroit tout-à-fait inexcuſable. Mais dans un Diſcours Philoſophique non ſeulement on peut, mais on doit employer des mots nouveaux, ou hors d'uſage, lorſqu'on n'en a point qui expriment l'idée *préciſe* de l'Auteur. Se faire un ſcrupule d'uſer de cette liberté dans un pareil cas, ce ſeroit vouloir perdre ou affoiblir un raiſonnement de gayeté de cœur; ce qui ſeroit, à mon avis, une délicateſſe fort mal placée. J'entends, lorſqu'on y eſt réduit par une néceſſité indiſpenſable, qui eſt le cas où je me trouve dans cette occaſion, ſi je ne me trompe. — Je vois enfin que j'aurois pu ſans tant de façon employer

CHAP. XXVII.

choſe penſante ; c'eſt auſſi en cela ſeul que conſiſte l'*identité perſonnelle*, ou ce qui fait qu'un être raiſonnable eſt toujours *le même*. Et auſſi loin que cette *con-ſcience* peut s'étendre ſur les actions ou les penſées déjà paſſées, auſſi loin s'étend l'identité de cette perſonne : le *ſoi* eſt préſentement le même qu'il étoit alors ; & cette action paſſée a été faite par le même *ſoi* que celui qui ſe la remet à préſent dans l'eſprit.

La *Con-ſcience* fait l'identité perſonnelle.

§. 10. Mais on demande outre cela, ſi c'eſt préciſément & abſolument la même ſubſtance. Peu de gens penſeroient être en droit d'en douter ſi les perceptions avec la *con-ſcience* qu'on en a en

employer le mot de *conſcience* dans le ſens que M. Locke l'a employé dans ce Chapitre & ailleurs ; puiſqu'un de nos meilleurs Ecrivains le fameux Pere *Malebranche*, n'a pas fait difficulté de s'en ſervir dans ce même ſens en pluſieurs endroits de la *Recherche de la Vérité*. Après avoir remarqué dans le Chap. VII. du troiſiéme Livre, qu'il faut diſtinguer quatre manieres de connoître les choſes ; il dit que *la troiſiéme eſt de le connoître par conſcience ou par ſentiment intérieur. Sentiment intérieur & conſcience* ſont donc, ſelon lui, des termes ſynonymes. *On connoît par conſcience*, dit-il un peu plus bas, *toutes les choſes qui ne ſont point diſtinguées de ſoi.* — *Nous ne connoiſſons point notre ame*, dit-il encore, *par ſon idée*, nous *ne la connoiſſons que par conſcience.*---- *La Conſcience que nous avons de nous-mêmes ne nous montre que la moindre partie de notre être.* Voilà qui ſuffit pour faire voir en quel ſens j'ai employé le mot de *conſcience*, & pour en autoriſer l'uſage.

a en ſoi-même, ſe trouvoient toujours préſentes à l'eſprit, par où la même *choſe penſante* ſeroit toujours *ſciemment* préſente, & comme on croiroit, évidemment la même à elle-même. Mais ce qui ſemble faire de la peine dans ce point, c'eſt que cette *con ſcience* eſt toujours interrompuë par l'oubli, n'y ayant aucun moment dans notre vie, auquel tout l'enchaînement des actions que nous avons jamais faites, ſoit préſent à notre eſprit; c'eſt que ceux qui ont le plus de mémoire perdent de vûe une partie de leurs actions, pendant qu'ils conſiderent l'autre; c'eſt que quelquefois, ou plutôt la plus grande partie de notre vie, au-lieu de réfléchir ſur notre *ſoi* paſſé, nous ſommes occupés de nos penſées préſentes; & qu'enfin dans un profond ſommeil, nous n'avons abſolument aucune penſée, ou aucune dumoins qui ſoit accompagnée de cette *con-ſcience* qui eſt attachée aux penſées que nous avons en veillant. Comme, dis-je, dans tous ces cas le ſentiment que nous avons de nous-mêmes eſt interrompu, & que nous nous perdons *nous-mêmes* de vûe par rapport au paſſé, on peut douter ſi nous ſom-

CHAP. XXVII

CHAP. XXVII.

mes toujours la même *choſe penſante*, c'eſt-à-dire, la même ſubſtance ou non : lequel doute, quelque raiſonnable ou déraiſonnable qu'il ſoit, n'intéreſſe en aucune maniere l'*identité perſonnelle*. Car il s'agit de ſçavoir ce qui fait la *même perſonne*, & non ſi c'eſt préciſément la même ſubſtance qui penſe toujours dans la même perſonne, ce qui ne fait rien dans ce cas : parce que différentes ſubſtances peuvent être unies dans une ſeule perſonne par le moyen de la même *con-ſcience* à laquelle ils ont part, tout ainſi que différens corps ſont unis par la même vie dans un ſeul animal, dont l'*identité* eſt conſervée parmi le changement de ſubſtances, à la faveur de l'unité d'une même vie continuée. En effet, comme c'eſt la même *con-ſcience* qui fait qu'un homme eſt *le même* à lui-même, l'*identité perſonnelle* ne dépend que de-là, ſoit que cette *con-ſcience* ne ſoit attachée qu'à une ſeule ſubſtance individuelle, ou qu'elle puiſſe être continuée dans différentes ſubſtances qui ſe ſuccédent l'une à l'autre. En effet, tant qu'un être intelligent peut répéter en ſoi-même l'idée d'une action paſſée avec la même *con-ſcience* qu'il

qu'il en avoit eu premierement, & avec la même qu'il a d'une action préſente, juſques-là il eſt le *même ſoi*. Car, c'eſt par la *con-ſcience* qu'il a en lui-même de ſes penſées & de ſes actions préſentes qu'il eſt dans ce moment *le même* à lui-même; & par la même raiſon, il ſera le même *ſoi*, auſſi long-temps que cette *con ſcience* peut s'étendre aux actions paſſées ou à-venir: de ſorte qu'il ne ſçauroit non-plus être deux perſonnes par la diſtance des temps, ou par le changement de ſubſtance, qu'un homme être deux hommes, parce qu'il porte aujourd'hui un habit qu'il ne portoit pas hier, après avoir dormi entre-deux pendant un long ou un court eſpace de temps. Cette même *con-ſcience* réünit dans la même perſonne ces actions qui ont éxiſté en différens temps, quelles que ſoient les ſubſtances qui ont contribué à leur production.

CHAP. XXVII.

§. 11. Que cela ſoit ainſi, nous en avons une eſpece de démonſtration dans notre propre corps, dont toutes les particules ſont partie de nous-mêmes, c'eſt-à-dire, de cet être penſant qui ſe reconnoît intérieurement *le même*, tandis que ces particules ſont vitale-

L'Identité perſonnelle ſubſiſte dans le changement des Subſtances.

CHAP. XXVII.

vitalement unies à ce même *ſoi*, penſant; deſorte que nous ſentons le bien ou le mal qui leur arrive par l'attouchement ou par quelqu'autre voye que ce ſoit. Ainſi, les membres du corps de chaque homme ſont une partie de *lui-même* : il prend part & eſt intéreſſé à ce qui les touche. Mais qu'une main vienne à être coupée, & par-là ſéparée du ſentiment que nous avions du chaud, du froid, & des autres affections de cette main, dès ce moment elle n'eſt non-plus une partie de ce que nous appellons *nous-mêmes*, que la partie de matiere qui eſt la plus éloignée de nous. Ainſi, nous voyons que la ſubſtance dans laquelle conſiſtoit le *ſoi perſonnel* en un temps, peut être changée dans un autre temps, ſans qu'il arrive aucun changement à l'*identité perſonnelle* : car on ne doute point de la continuation de la même *perſonne*, quoi que les membres qui en faiſoient partie il n'y a qu'un moment, viennent à être retranchés.

Si elle ſubſiſte dans le changement des Subſtances penſantes ?

§. 12. Mais la queſtion eſt, *Si la même ſubſtance qui penſe, étant changée, la perſonne peut être la : même* ou *Si cette ſubſtance demeurant la même, il peut y avoir differentes perſonnes* ?

A

CHAP. XXVII.

A quoi je répons en premier lieu : Que cela ne ſçauroit être une queſtion pour ceux qui font conſiſter la penſée dans *une conſtitution animale*, purement matérielle, ſans qu'une ſubſtance immatérielle y ait aucune part. Car quelleur ſuppoſition ſoit vraye ou fauſſe, il eſt évident qu'ils conçoivent que l'identité perſonnelle eſt conſervée dans quelqu'autre choſe que dans l'identité de ſubſtance ; tout de même que l'identité de l'animal eſt conſervée dans une identité de vie & non de ſubſtance. Et par conſequent, ceux qui n'attribuent la penſée qu'à une ſubſtance immatérielle, doivent montrer, avant que de pouvoir attaquer ces premiers, pourquoi *l'identité perſonnelle* ne peut être conſervée dans un changement de ſubſtances immatérielles, ou dans une variété de ſubſtances particulieres immatérielles, auſſi-bien que *l'identité animale* ſe conſerve dans un changement de ſubſtances matérielles, ou dans une variéte de corps particuliers ; à moins qu'ils ne veuillent dire qu'un ſeul eſprit immatériel fait la même vie dans les brutes comme un ſeul eſprit immatériel fait la même perſonne dans les hommes : ce que les

Carté-

CHAP. XXVII.

Cartéſiens aumoins n'admettront pas, de-peur d'ériger auſſi les bêtes brutes en êtres penſans.

§. 13. Mais, ſuppoſé qu'il n'y ait que des ſubſtances immatérielles, qui penſent, je dis ſur la premiere partie de la queſtion, qui eſt, *Si la même ſubſtance penſante étant changée, la perſonne peut être la même?* Je répons, dis-je, qu'elle ne peut être réſoluë que par ceux qui ſçavent quelle eſt l'eſpece de ſubſtance qui penſe en eux, & ſi la *con-ſcience* qu'on a de ſes actions paſſées, peut être transférée d'une ſubſtance penſante à une autre ſubſtance penſante. Je conviens, que cela ne pourroit ſe faire, ſi cette *con-ſcience* étoit une ſeule & même action individuelle. Mais comme ce n'eſt qu'une repréſentation actuelle d'une action paſſée, il reſte à prouver comment il n'eſt pas poſſible que ce qui n'a jamais été réellement, puiſſe être repréſenté à l'eſprit comme ayant été véritablement. C'eſt pourquoi nous aurons de la peine à déterminer juſques où le * ſentiment des actions paſſées eſt attaché à quelqu'agent individuel, en ſorte qu'un autre agent ne puiſſe l'avoir; il nous ſera, dis-je, bien

* *Conſciouſneſs.*

bien difficile de déterminer cela, juſ- CHAP. XXVII.
qu'à ce que nous connoiſſions quelle eſpece d'actions ne peuvent être faites ſans un acte réfléchi de perception, qui les accompagne, & comment ces ſortes d'actions ſont produites par des *ſubſtances penſantes* qui ne ſçauroient penſer ſans en être convaincuës en elles-mêmes. Mais parce que ce que nous appellons la *même conſcience* n'eſt pas un même acte individuel, il n'eſt pas facile de s'aſſurer par la nature des choſes, comment une ſubſtance intellectuelle ne ſçauroit recevoir la repréſentation d'une choſe comme faite par elle-même, qu'elle n'auroit pas faite, mais qui peut-être auroit été faite par quelqu'autre agent, tout auſſi-bien que pluſieurs repréſentations en ſonge, que nous regardons comme véritables pendant que nous ſongeons. Et juſqu'à ce que nous connoiſſions plus clairement la nature des ſubſtances penſantes, nous n'aurons point de meilleur moyen pour nous aſſûrer que cela n'eſt point ainſi, que de nous en remettre à la bonté de Dieu: car autant que la félicité ou la miſere de quelqu'une de ſes créatures capables de ſentiment, ſe trouve intéreſſée

CHAP. XXVII.

téreſſé en cela, il faut croire que cet être ſuprême dont la bonté eſt infinie, ne tranſportera pas de l'une à l'autre, en conſequence de l'erreur où elles pourroient être, le ſentiment qu'elles ont de leurs bonnes ou de leurs mauvaiſes actions, qui entraîne après lui la peine ou la recompenſe. Je laiſſe à d'autres à juger juſqu'où ce raiſonnnement peut être preſſé contre ceux qui font conſiſter la penſée dans un aſſemblage d'eſprits-animaux qui ſont dans un flux continuel. Mais pour revenir à la queſtion que nous avons en main, on doit reconnoître que ſi la même *con-ſcience*, qui eſt une choſe entierement différente de la même figure ou du même mouvement numerique dans le corps, peut être tranſportée d'une ſubſtance penſante à une autre ſubſtance penſante, il ſe pourra faire que deux ſubſtances penſantes ne conſtituent qu'une ſeule perſonne. Car l'*identité perſonnelle* eſt conſervée, dès-là que la même *con-ſcience* eſt préſervée dans la même ſubſtance, ou dans différentes ſubſtances.

§. 14. Quant à la ſeconde partie de la queſtion, qui eſt, *Si la même ſubſtance*

CHAP. XXVII.

ſubſtance immatérielle reſtant, il peut y avoir deux perſonnes diſtinctes; elle me paroît fondée ſur ceci, *ſçavoir*, ſi le même être immatériel convaincu en lui-même de ſes actions paſſées, peut être tout-à-fait dépouillé de tout ſentiment de ſon éxiſtence paſſée, & le perdre entiérement, ſans le pouvoir jamais recouvrer; de ſorte que commençant, pour ainſi dire, un nouveau compte depuis une nouvelle période, il ait une *con-ſcience*, qui ne puiſſe s'étendre au delà de ce nouvel état. Tous ceux qui croyent la prééxiſtence des ames, ſont viſiblement dans cette penſée, puiſqu'ils reconnoiſſent que l'ame n'a aucun reſte de connoiſſance de ce qu'elle a fait dans l'état où elle a préexiſté ou entiérement ſeparée du corps, ou dans un autre corps. Et s'ils faiſoient difficulté de l'avouer, l'expérience ſeroit viſiblement contr'eux. Ainſi, l'*identité perſonnelle* ne s'étendant pas plus loin que le ſentiment intérieur qu'on a de ſa propre éxiſtence, un eſprit prééxiſtant qui n'a pas paſſé tant de ſiécles dans une parfaite *inſenſibilité*, doit néceſſairement conſtituer différentes perſonnes. Suppoſez un Chrétien *Platonicien*

CHAP. XXVII.

nicien ou *Pythagoricien* qui ſe crût en droit de conclure de ce que Dieu auroit terminé le ſeptiéme jour tous les Ouvrages de la Création, que ſon ame a éxiſté depuis ce temps-là, & qu'il vînt à s'imaginer qu'elle auroit paſſé dans différens corps humains, comme un homme que j'ai vû, qui étoit perſuadé, que ſon ame avoit été l'ame de *Socrate*; (Je n'éxaminerai point ſi cette prétention étoit bien fondée; mais ce que je puis aſſûrer certainement, c'eſt que dans le poſte qu'il a rempli, & qui n'étoit pas de petite importance, il a paſſé pour un homme fort raiſonnable, & il a paru, par ſes ouvrages qui ont vû le jour, qu'il ne manquoit ni d'eſprit ni de ſçavoir:) cet homme ou quelqu'autre qui crut la tranſmigration des ames, diroit-il qu'il pourroit être la même perſonne que *Socrate*, quoi qu'il ne trouvât en lui-même aucun ſentiment des actions ou des penſées de Socrate? Qu'un homme, après avoir réfléchi ſur ſoi-même, conclue qu'il a en lui-même une ame immatérielle qui eſt ce qui penſe en lui, & le fait être le même, dans le changement continuel qui arrive à ſon corps, & que c'eſt-là

ce

ce qu'il appelle *ſoi-même* : Qu'il ſuppoſe encore, que c'eſt la même ame qui étoit dans *Neſtor* ou dans *Therſite* au ſiége de *Troye* ; car les ames étant indifférentes à l'égard de quelque portion de matiere que ce ſoit, autant que nous le pouvons connoître par leur nature, cette ſuppoſition ne renferme aucune abſurdité apparente, & par conſequent cette ame peut avoir été alors auſſi-bien celle de *Neſtor* ou de *Therſite*, qu'elle eſt préſentement celle de quelqu'autre homme : Cependant, ſi cet homme n'a préſentement aucun * ſentiment de quoi que ce ſoit que *Neſtor* ou *Therſite* ait jamais fait ou penſé, conçoit-il, ou peut-il concevoir qu'il eſt la *même perſonne* que *Neſtor* ou *Therſite* ? Peut-il prendre part aux actions de ces deux anciens Grecs ? Peut-il ſe les attribuer, ou penſer qu'elles ſoient plutôt ſes propres actions que celles de quelqu'autre homme qui ait jamais éxiſté ? Il eſt viſible que le ſentiment qu'il a de ſa propre éxiſtence, ne s'étendant à aucune des actions de Neſtor ou de Therſite, il n'eſt pas plus une même perſonne avec l'un des deux, que ſi l'ame ou l'eſprit immatériel qui eſt préſente-

CHAP. XXVII.

* ou *Conſcience.*

CHAP. XXVII.

préſentement en lui, avoit été créé, & avoit commencé d'éxiſter, lorſqu'il commença d'animer le corps qu'il a préſentement; quelque vrai qu'il fût d'ailleurs que le même eſprit qui avoit animé le corps de Neſtor ou de Therſite, étoit le même en nombre que celui qui anime le ſien préſentement. Cela, dis-je, ne contribueroit pas davantage à le faire *la même perſonne* que Neſtor, que ſi quelques-unes des particules de matiere qui une fois ont fait partie de Neſtor, étoient à préſent une partie de cet homme-là : car la même ſubſtance immatérielle ſans la même *con-ſcience*, ne fait non-plus la même perſonne pour être unie à tel ou tel corps, que les mêmes particules de matiere unies à quelque corps ſans une *con-ſcience* commune, peuvent faire la même perſonne. Mais que cet homme vienne à trouver en lui-même que quelqu'une des actions de Neſtor lui appartient comme émanée de lui-même, il ſe trouve alors la même perſonne que Neſtor.

§. 15. Et par-là nous pouvons concevoir ſans aucune peine ce qui à la reſurrection doit faire la même perſonne,

ſonne, quoique dans un corps qui n'ait pas éxactement la même forme & les mêmes parties qu'il avoit dans ce monde, pourvû que la même *con-ſcience* ſe trouve jointe à l'eſprit qui l'anime. Cependant l'ame toute ſeule, le corps étant changé, peut à peine ſuffire pour faire *le même homme*, horſmis à l'égard de ceux qui attachent toute l'eſſence de l'homme à l'ame qui eſt en lui. Car que l'ame d'un *Prince* accompagnée d'un ſentiment intérieur de la vie de Prince qu'il a déja menée dans le monde, vint à entrer dans le corps d'un *ſavetier*, auſſi-tôt que l'ame de ce pauvre homme auroit abandonné ſon corps, chacun voit que ce ſeroit la même perſonne que le Prince, uniquement reſponſable des actions qu'elle auroit faites étant Prince. Mais qui voudroit dire que ce ſeroit *le même homme*? Le corps doit donc entrer auſſi dans ce qui conſtitue l'homme; & je m'imagine qu'en ce cas-là le corps détermineroit l'*homme*, au jugement de tout le monde; & que l'ame accompagnée de toutes les penſées de Prince qu'elle avoit autrefois, ne conſtitueroit pas un autre homme. Ce ſeroit toujours le même ſavetier, CHAP. XXVII.

CHAP. XXVII.

ſavetier, dans l'opinion de chacun, (1) lui ſeul excepté. Je ſçai que dans le langage ordinaire *la même perſonne*, & *le même homme* ſignifient une ſeule & même choſe. A la vérité, il ſera toujours libre à chacun de parler comme il voudra, & d'attacher tels ſons articulés à telles idées qu'il jugera à propos, & de les changer auſſi ſouvent qu'il lui plaira. Mais lorſque nous voudrons rechercher ce que c'eſt qui fait le *même eſprit*, le *même homme*, ou la *même perſonne*, nous ne ſçaurions nous diſpenſer de fixer en nous-mêmes les idées d'*eſprit*, d'*homme* & de *perſonne*; & après avoir ainſi établi ce que nous entendons par ces trois mots, il ne ſera pas mal-aiſé de déterminer à l'égard d'aucune de ces choſes ou d'autres ſemblables, quand c'eſt qu'elle eſt, ou n'eſt pas la *même*.

La Conſcience ſuit la même perſonne.

§. 16. Mais quoique la même ſubſtance immatérielle ou la même ame ne ſuffiſe pas toute ſeule pour conſtituer

[1] Si lui ſeul doit être excepté, & qu'on convienne qu'il ſçait mieux que perſonne qu'il n'eſt pas *le même ſavetier*, ce qu'on ne ſçauroit nier, il ſemble qu'ici cet exemple eſt beaucoup plus propre à brouiller le point en queſtion qu'à l'éclaircir. Car puiſqu'en effet, & de l'aveu de M. Locke, cet homme n'eſt point *le même ſavetier*, c'eſt donc un autre homme.

CHAP. XXVII.

tuer l'homme, où qu'elle ſoit, & dans quelqu'état qu'elle éxiſte; il eſt pourtant viſible que la *con-ſcience*, auſſi loin qu'elle peut s'étendre, quand ce ſeroit juſqu'aux ſiécles paſſés, réünit dans une même pèrſonne les *éxiſtences* & les actions les plus éloignées par le temps, tout de même qu'elle unit l'éxiſtence & les actions du moment immédiatement précédent; deſorte que quiconque a une *con-ſcience*, un ſentiment intérieur de quelques actions préſentes & paſſées, eſt la même perſonne à qui ces actions appartiennent. Si par exemple, je *ſentois* également en moi-même que j'ai vû l'arche & le déluge de *Noë*, comme je *ſens* que j'ai vû, l'hyver paſſé, l'inondation de la *Tamiſe*, ou que j'écris préſentement; je ne pourrois nonplus douter, que le *moi* qui écrit dans ce moment, qui a vû, l'hyver paſſé, inonder la Tamiſe, & qui a été préſent au déluge univerſel, ne fût le même *ſoi*, dans quelque ſubſtance que vous mettiez ce *ſoi*, que je ſuis certain, que moi qui écris ceci, ſuis, à préſent que j'écris, le même *moi* que j'étois hier, ſoit que je ſois tout compoſé ou non de la même ſubſtance

CHAP. XXVII.

matérielle ou immatérielle. Car pour être le même *ſoi*, il eſt indifférent que ce même *ſoi* ſoit compoſé de la même ſubſtance, ou de différentes ſubſtances; car je ſuis autant intéreſſé, & auſſi juſtement reſponſable pour une action faite il y a mille ans, qui m'eſt préſentement adjugée par cette (1) *con-ſcience* que j'en ai, comme ayant été faite par moi-même, que je le ſuis pour ce que je viens de faire dans le moment précédent.

La *Soi* dépend de la *con-ſcience.*

§. 17. Le *Soi* eſt cette choſe penſante, intérieurement convaincuë de ſes propres actions (de quelque ſubſtance qu'elle ſoit formée, ſoit ſpirituelle ou matérielle, ſimple ou compoſée, il n'importe) qui ſent du plaiſir & de la douleur, qui eſt capable de bonheur ou de miſére, & par-là eſt intéreſſée pour ſoi-même, auſſi-loin que cette *con-ſcience*, peut s'étendre. Ainſi chacun éprouve tous les jours, que tandis que ſon petit doigt eſt compris ſous cette *con-ſcience*, il fait autant partie de ſoi-même que ce qui y a le plus de part. Et ſi ce petit doigt venant

(1) *Self-conſciouſneſs* : mot expreſſif en Anglois qu'on ne ſçauroit rendre en François dans toute ſa force. Je le mets ici en faveur de ceux qui entendent l'Anglois.

CHAP. XXVII

nant à être ſéparé du reſte du corps, cette *con-ſcience* accompagnoit le petit doigt, & abandonnoit le reſte du corps, il eſt évident que le petit doigt ſeroit la *perſonne*, la *même perſonne*; & qu'alors le *ſoi* n'auroit rien à démêler avec le reſte du corps. Comme dans ce cas, ce qui fait la même perſonne & conſtitue ce *ſoi* qui en eſt inſéparable, c'eſt la *con-ſcience* qui accompagne la ſubſtance lorſqu'une partie vient à être ſéparée de l'autre; il en eſt de même par rapport aux ſubſtances qui ſont éloignées par le temps. Ce à quoi la *con-ſcience* de cette préſente *choſe penſante* ſe peut joindre, fait la même *perſonne* & le même *ſoi* avec elle, & non avec aucune autre choſe; & ainſi il reconnoît & s'attribue à lui-même toutes les actions de cette choſe comme des actions qui lui ſont propres, autant que cette *con-ſcience* s'étend, & pas plus loin, comme l'appercevront tous ceux qui y feront quelque réfléxion.

§. 18. C'eſt ſur cette *identité perſonnelle* qu'eſt fondé tout le droit & toute la juſtice des peines & des récompenſes, du bonheur & de la miſére, puiſque c'eſt ſur cela que chacun eſt intéreſſé

Ce qui eſt l'objet des Récompenſes & des Châtimens.

CHAP. XXVII.

reſſé pour *lui-même*, ſans ſe mettre en peine de ce qui arrive d'aucune ſubſtance qui n'a aucune liaiſon avec cette *con ſcience*, ou qui n'y a point de part. Car comme il paroît nettement dans l'exemple que je viens de propoſer, ſi la *con ſcience* ſuivoit le petit doigt, lorſqu'il vient à être coupé, le même *ſoi* qui hier étoit intéreſſé pour tout le corps, comme faiſant partie de *lui-même*, ne pourroit que regarder les actions qui furent faites hier, comme des actions qui lui appartiennent préſentement. Et cependant, ſi le même corps continuoit de vivre & d'avoir, immédiatement après la ſéparation du petit doigt, ſa *con-ſcience* particuliere à laquelle le petit doigt n'eût aucune part, le *ſoi* attaché au petit doigt n'auroit garde d'y prendre aucun intérêt comme à une partie de *lui-même*, ne pourroit avoüer aucune de ſes actions, & l'on ne pourroit non-plus lui en imputer aucune.

§. 19. Nous pouvons voir par-là en quoi conſiſte l'*identité perſonnelle*; & qu'elle ne conſiſte pas dans l'identité de ſubſtance, mais comme j'ai dit, dans l'identité de *con-ſcience*: deſorte que ſi *Socrate* & le préſent Roi du *Mogol*

CHAP. XXVII.

Mogol participent à cette derniere identité, Socrate & le Roi du-Mogol ſont une même perſonne. Que le même Socrate veillant, & dormant, ne participe pas à une ſeule & même *con-ſcience*, Socrate veillant, & dormant, n'eſt pas la même perſonne. Et il n'y auroit pas plus de juſtice à punir Socrate veillant pour ce qu'auroit penſé Socrate dormant, & dont Socrate veillant n'auroit jamais eu aucun ſentiment, qu'à punir un jumeau pour ce qu'auroit fait ſon frere & dont il n'auroit aucun ſentiment, parce que leur extérieur ſeroit ſi ſemblable qu'on ne pourroit les diſtinguer l'un de l'autre; car on a vû de tels jumeaux.

§. 20. Mais voici une objection qu'on fera peut-être encore ſur cet article: Suppoſé que je perde entierement le ſouvenir de quelques parties de ma vie, ſans qu'il ſoit poſſible de le rappeller, deſorte que je n'en aurai peut-être jamais aucune connoiſſance: ne ſuis-je pourtant pas la même perſonne qui a fait ces actions, qui a eu ces penſées, deſquelles j'ai eu une fois en moi-même un ſentiment poſitif, quoique je les aye oubliées pré-

CHAP. XXVII.

preſentement ? Je réponds à cela : Que nous devons prendre garde à quoi ce mot JE eſt appliqué dans cette occaſion. Il eſt viſible que dans ce cas il ne déſigne autre choſe que l'homme. Et comme on préſume que le même homme eſt la même perſonne, on ſuppoſe aiſément qu'ici le mot JE ſignifie auſſi la même perſonne. Mais s'il eſt poſſible à un même homme d'avoir en différens temps une *con-ſcience* diſtincte & incommunicable, il eſt hors de doute que le même homme doit conſtituer différentes perſonnes en différens temps ; & il paroît par des Déclarations ſolemnelles que c'eſt là le ſentiment du genre-humain : car les loix humaines ne puniſſent pas l'*homme fou* pour les actions que fait l'*homme de ſens raſſis*, ni l'homme de ſens raſſis pour ce qu'a fait l'homme fou, par où elles en font deux perſonnes ; ce qu'on peut expliquer en quelque ſorte par une façon de parler dont on ſe ſert communément en François, quand on dit, *un tel n'eſt plus le même*, ou, (1) *il eſt hors de lui-même :*

[1] Ce ſont des expreſſions plus populaires que Philoſophiques, comme il paroît par l'uſage qu'on en a toujours

CHAP. XXVII.

même : expreſſions qui donnent à entendre en quelque maniere que ceux qui s'en ſervent préſentement, ou du moins, qui s'en ſont ſervis au commencement, ont cru que le *ſoi* étoit changé, que ce *ſoi*, dis-je, qui conſtitue la même perſonne, n'étoit plus dans cet homme.

Différence entre l'identité d'*homme* & celle de *perſonne*.

§. 21. Il eſt pourtant bien difficile de concevoir que Socrate, le même homme individuel, ſoit deux perſonnes. Pour nous aider un peu nous-mêmes à ſoudre cette difficulté, nous devons conſiderer ce qu'on peut entendre par *Socrate*, ou par le même homme individuel.

On ne peut entendre par-là que ces trois choſes.

Premierement, la même ſubſtance individuelle, immatérielle & penſante, en un mot, la même ame en nombre, & rien autre choſe.

Ou, en ſecond lieu, le même animal ſans aucun rapport à l'ame immatériellle.

Ou, en troiſiéme lieu, le même eſprit immatériel uni au même animal.

toujours fait. *Tu fic apud te ut ſtes*, dit *Terence* dans l'*Andrienne*, Acte I I. Scene 4.

CHAP. XXVII.

Qu'on prenne telle de ces ſuppoſitions qu'on voudra, il eſt impoſſible de faire conſiſter l'*identité perſonnelle* dans autre choſe que dans la *con-ſcience*, ou même de la porter au-delà.

Car par la premiere de ces ſuppoſitions on doit reconnoître qu'il eſt poſſible qu'un homme né de différentes femmes & en divers temps, ſoit le même homme : Façon de parler qu'on ne ſçauroit admettre ſans avouer qu'il eſt poſſible qu'un même homme ſoit auſſi bien deux perſonnes diſtinctes, que deux hommes qui ont vêcu en différens ſiécles ſans avoir eu aucune connoiſſance mutuelle de leurs penſées.

Par la ſeconde & la troiſiéme ſuppoſition, Socrate dans cette vie, & après, ne peut être en aucune maniere le même homme qu'à la faveur de la même *con-ſcience* ; & ainſi en faiſant conſiſter l'*identité humaine* dans la même même choſe à quoi nous attachons *l'identité perſonnelle*, il n'y aura point d'inconvénient à reconnoître que le même homme eſt la même perſonne. Mais en ce cas-là, ceux qui ne placent l'*identité humaine* que dans la *con-ſcience*, & non dans aucune autre choſe, s'enga-

CHAP. XXVII.

s'engagent dans un facheux défilé ; car il leur reſte à voir comment ils pourront faire que Socrate enfant ſoit le même homme que Socrate après la réſurrection. Mais quoique ce ſoi qui, ſelon certaines gens, conſtitue *l'homme*, & par conſequent le même homme individuel, (ſurquoi peut-être il y en a peu qui ſoient d'un même avis,) il eſt certain qu'on ne ſçauroit placer l'identité perſonnelle dans aucune autre choſe que dans la *con ſcience*, qui ſeule fait ce qu'on appelle *ſoi-même*, ſans s'embarraſſer dans de grandes abſurdités.

§. 22. Mais ſi un homme qui eſt yvre, & qui enſuite ne l'eſt plus, n'eſt pas la même perſonne, pourquoi le punit-on pour ce qu'il a fait étant yvre, quoiqu'il n'en ait plus aucun ſentiment ? Il eſt tout autant la même perſonne qu'un homme qui pendant ſon ſommeil marche & fait pluſieurs autres choſes, & qui eſt reſponſable de tout le mal qu'il vient à faire dans cet état, les loix humaines puniſſant l'un & l'autre par une juſtice conforme à leur maniere de connoître les choſes. Comme dans ces cas là, elles ne peuvent pas diſtinguer certainement

CHAP. XXVII.

ce qui eſt réel, & ce qui eſt contrefait, l'ignorance n'eſt pas reçuë pour excuſe de ce qu'on a fait étant yvre ou endormi. Car quoique la punition ſoit attachée à la *perſonnalité*, & la perſonnalité à la *con-ſcience*, & qu'un homme yvre n'ait peut-être aucune *con-ſcience* de ce qu'il fait, il eſt pourtant puni devant les tribunaux humains, parce que le fait eſt prouvé contre lui, & qu'on ne ſçauroit prouver pour lui le défaut de *con-ſcience*. Mais au grand & redoutable jour du jugement, où les ſecrets de tous les cœurs ſeront découverts, on a droit de croire que perſonne ne ſera reſponſable de ce qui lui eſt entiérement inconnu, mais que chacun recevra ce qui lui eſt dû, étant accuſé ou excuſé par ſa propre conſcience.

La *Con-ſcience* ſeule conſtitue le *ſoi*.

§. 23. Il n'y a que la *con-ſcience* qui puiſſe réünir dans une même perſonne des *éxiſtences* éloignées. L'identité de ſubſtance ne peut le faire. Car quelle que ſoit la ſubſtance, de quelque maniere qu'elle ſoit formée, il n'y a point de *perſonnalité* ſans *con-ſcience*; & un cadavre peut auſſi-bien être une perſonne, qu'aucune ſorte de ſubſtance peut l'être ſans *con-ſcience*.

CHAP. XXVII.

Si nous pouvions ſuppoſer deux *con-ſciences* diſtinctes & incommunicables, qui agiroient dans le même corps, l'une conſtamment pendant le jour, & l'autre durant la nuit, & d'un autre côté la même *con-ſcience* agiſſant par intervalle dans deux corps différens; je demande ſi dans le premier cas l'homme de jour & l'homme de nuit, ſi j'oſe m'exprimer de la ſorte, ne ſeroient pas deux perſonnes auſſi diſtinctes que *Socrate* & *Platon*; & ſi dans le ſecond cas ce ne ſeroit pas une ſeule perſonne dans deux corps diſtincts, tout de même qu'un homme eſt le même homme dans deux différens habits? Et il n'importe en rien de dire, que cette même *con-ſcience* qui affecte deux différens corps, & ces *con-ſciences* diſtinctes qui affectent le même corps en divers temps, appartiennent l'une à la même ſubſtance immatérielle, & les deux autres à deux diſtinctes ſubſtances immatérielles qui introduiſent ces divers *con-ſciences* dans ces corps-là. Car que cela ſoit vrai ou faux, le cas ne change en rien du tout, puiſqu'il eſt évident que l'*identité perſonnelle* ſeroit également déterminée par la *con-ſcience*, ſoit que

CHAP. XXVII.

cette *con-ſcience* fût attachée à quelque ſubſtance individuelle immatérielle, ou non. Car après avoir accordé que la ſubſtance penſante qui eſt dans l'homme, doit être ſuppoſée néceſſairement immatérielle, il eſt évident qu'une choſe immatérielle qui penſe, doit quelquefois perdre de vûe ſa *con-ſcience* paſſée & la rappeller de nouveau, comme il paroît en ce que les hommes oublient ſouvent leurs actions paſſées, & que pluſieurs fois l'eſprit rappelle le ſouvenir de choſes qu'il avoit faites, mais dont il n'avoit eu aucune réminiſcence pendant vingt ans de ſuite. Suppoſez que ces intervalles de mémoire & d'oubli reviennent par tour, le jour & la nuit, dès-là vous avez deux perſonnes avec le même eſprit immatériel, tout ainſi que dans l'exemple que je viens de propoſer, on voit deux perſonnes dans un mêmes corps. D'où il s'enſuit, que le *ſoi* n'eſt pas déterminé par l'identité ou la diverſité de ſubſtance, dont on ne peut être aſſuré, mais ſeulement par l'identité de *con-ſcience*.

§. 24. A la vérité, le *ſoi* peut concevoir que la ſubſtance dont il eſt préſentement compoſé, a éxiſté auparavant

vant, uni au même être qui ſe ſent le même. Mais ſeparez-en la *con-ſcience*, cette ſubſtance ne conſtitue non plus le même *ſoi*, ou n'en fait non-plus une partie, que quelqu'autre ſubſtance que ce ſoit, comme il paroît par l'exemple que nous avons déja donné, d'un membre retranché du reſte du corps, dont la chaleur, la froideur, ou les autres affections n'étant plus attachées au ſentiment intérieur que l'homme a de ce qui le touche, ce membre n'appartient pas plus au *ſoi* de l'homme qu'aucune autre matiere de l'univers. Il en ſera de même de toute ſubſtance immatérielle qui eſt deſtituée de cette *con ſcience* par laquelle je ſuis *moi-même* à moi-même ; car s'il y a quelque partie de ſon éxiſtence dont je ne puiſſe rappeller le ſouvenir pour la joindre à cette *con-ſcience* préſente par laquelle je ſuis préſentement moi-même, elle n'eſt non-plus moi-même par rapport à cette partie de ſon éxiſtence, que quelque autre être immatériel que ce ſoit. Car qu'une ſubſtance ait penſé ou fait des choſes que je ne puis rappeller en moi-même, ni en faire mes propres penſées & mes propres actions par ce que nous

CHAP. XXVII.

CHAP. XXVII.

nous nommons *con-ſcience*, tout cela, dis-je, a beau avoir été fait ou penſé par une partie de moi, il ne m'appartient pourtant pas plus, que ſi un autre être immatériel qui eût éxiſté en tout autre endroit, l'eût fait ou penſé.

§. 25. Je tombe d'accord que l'opinion la plus probable, c'eſt, que ce ſentiment intérieur que nous avons de notre éxiſtence & de nos actions, eſt attaché à une ſeule ſubſtance individuelle & immatérielle.

Mais que les hommes décident ce point comme ils voudront ſelon leurs différentes hypothéſes, chaque être intelligent ſenſible au bonheur ou à la miſére, doit reconnoitre, qu'il y a en lui quelque choſe qui eſt *lui-même*, à quoi il s'intéreſſe, & dont il deſire le bonheur; que ce *ſoi* a éxiſté dans une durée continuë plus d'un inſtant; qu'ainſi il eſt poſſible qu'à l'avenir il éxiſte comme il a déja fait des mois & des années, ſans qu'on puiſſe mettre des bornes préciſes à ſa durée; & qu'il peut être le même *ſoi*, à la faveur de la même *con-ſcience*, continuée pour l'avenir. Et ainſi par le moyen de cette *con ſcience* il ſe trouve être le même *ſoi* qui fit, il y a quelques années,

nées, telle ou telle action, par laquelle il eſt préſentement heureux ou malheureux. Dans cette expoſition de ce qui conſtitue le *ſoi*, on n'a point d'égard à la même ſubſtance numérique comme conſtituant le *même ſoi*, mais à la même *con-ſcience* continuée; & quoique différentes ſubſtances puiſſent avoir été unies à cette *con-ſcience* & en avoir été ſéparées dans la ſuite, elles ont pourtant fait partie de ce même *ſoi*, tandis qu'elles ont perſiſté dans une union vitale avec le ſujet où cette *con-ſcience* réſidoit alors. Ainſi chaque partie de notre corps qui eſt vitalement unie à ce qui agit en nous avec *con-ſcience* fait une partie de *nous-mêmes*; mais dès-qu'elle vient à être ſeparée de cette union vitale, par laquelle cette *con-ſcience* lui eſt communiquée, ce qui étoit partie de nous-mêmes il n'y a qu'un moment, ne l'eſt non plus à préſent, qu'une portion de matiere unie vitalement au corps d'un autre homme eſt une partie de *moi-même*; & il n'eſt pas impoſſible qu'elle puiſſe devenir en peu de temps une partie réelle d'une autre perſonne. voilà comment une même ſubſtance numérique vient à faire partie de deux

CHAP. XXVII.

diffé-

CHAP. XXVII.

différentes perſonnes ; & comment une même perſonne eſt conſervée parmi le changement de différentes ſubſtances. Si l'on pouvoit ſuppoſer un eſprit entiérement privé de tout ſouvenir & de toute *con-ſcience* de ſes actions paſſées, comme nous éprouvons que les nôtres le ſont à l'égard d'une grande partie, & quelquefois de toutes, l'union ou la ſéparation d'une telle ſubſtance ſpirituelle ne feroit non-plus de changement à l'*identité perſonnelle*, que celle que fait quelque particule de matiere que ce puiſſe être. Toute ſubſtance vitalement unie à ce préſent être penſant, eſt une partie de ce même *ſoi* qui éxiſte préſentement ; & toute ſubſtance qui lui eſt unie par la *con-ſcience* des actions paſſées, fait auſſi partie de ce même *ſoi*, qui eſt le même tant à l'égard de ce temps paſſé qu'à l'égard du temps préſent.

Le mot de *Perſonne* eſt un terme de Barreau.

§. 26. Je regarde le mot de *Perſonne* comme un mot qui a été employé pour déſigner préciſément ce qu'on entend par *ſoi-même*. Par-tout où un homme trouve ce qu'il appelle *ſoi-même*, je crois qu'un autre peut dire que là réſide la même perſonne. Le mot de *perſonne* eſt un terme de Barreau.

reau qui *approprie* des actions, & le mérite ou le démerite de ces actions; & qui par conſequent n'appartient qu'à des Agens intelligens, capables de loi, & de bonheur ou de miſere. La *perſonnalité* ne s'étend au-delà de l'éxiſtence préſente juſqu'à ce qui eſt paſſé, que par le moyen de la *con-ſcience*, qui fait que la perſonne prend intérêt à des actions paſſées, en devient reſponſable, les reconnoît pour ſiennes, & ſe les impute ſur le même fondement & pour la même raiſon qu'elle s'attribue les actions préſentes. Et tout cela eſt fondé ſur l'intérêt qu'on prend au bonheur qui eſt inévitablement attaché à la *con-ſcience* : car ce qui a un ſentiment de plaiſir & de douleur, deſire que ce *ſoi* en qui réſide ce ſentiment, ſoit heureux. Ainſi toute action paſſée qu'il ne ſçauroit adopter ou *approprier* par la *con-ſcience* à ce préſent *ſoi*, ne peut non-plus l'intéreſſer que s'il ne l'avoit jamais faite, deſorte que s'il venoit à recevoir du plaiſir ou de la douleur, c'eſt-à-dire, des récompenſes ou des peines en conſequence d'une telle action, ce ſeroit autant que s'il devenoit heureux ou malheureux dès le premier moment de ſon éxiſtence

CHAP. XXVII.

CHAP. XXVII

exiſtence ſans l'avoir mérité en aucune maniere. Car ſuppoſé qu'un homme fût puni préſentement pour ce qu'il a fait dans une autre vie, mais dont on ne ſçauroit lui faire avoir abſolument aucune *con-ſcience*, il eſt tout viſible qu'il n'y auroit aucune différence entre un tel traitement, & celui qu'on lui feroit en le créant miſérable. C'eſt-pourquoi S. *Paul* nous dit, qu'au Jour du Jugement où *Dieu rendra à chacun ſelon ſes œuvres, les Cœurs ſeront manifeſtés.* La ſentence ſera juſtifiée par la conviction même où ſeront tous les hommes, que dans quelques corps qu'ils paroiſſent, ou à quelque ſubſtance que ce ſentiment intérieur ſoit attaché, ils ont *eux-mêmes* commis telles ou telles actions, & qu'ils méritent le châtiment qui leur eſt infligé pour les avoir commiſes.

§. 27. Je n'ai pas de peine à croire que certaines ſuppoſitions que j'ai faites pour éclaircir cette matiere, paroîtront étranges à quelques-uns de mes lecteurs; & peut-être le ſont-elles effectivement. Il me ſemble pourtant qu'elles ſont excuſables, vû l'ignorance où nous ſommes concernant la nature de cette *choſe penſante* qui eſt

nous-

CHAP. XXVII.

nous-mêmes. Si nous ſçavions ce que c'eſt que cet être, ou comment il eſt uni à un certain aſſemblage d'eſprits animaux qui ſont dans un flux continuel, ou s'il pourroit ou ne pourroit pas penſer & ſe reſſouvenir hors d'un corps organizé comme ſont les nôtres ; & ſi Dieu a jugé à propos d'établir qu'un tel eſprit ne fût uni qu'à un tel corps, enſorte que ſa faculté de retenir ou de rappeller les idées dépendît de la juſte conſtitution des organes de ce corps ; ſi, dis-je, nous étions une fois bien inſtruits de toutes ces choſes, nous pourrions voir l'abſurdité de quelques-unes des ſuppoſitions que je viens de faire. Mais ſi dans les ténébres où nous ſommes ſur ce ſujet, nous prenons l'eſprit de l'homme, comme on a accoûtumé de faire préſentement, pour une ſubſtance immatérielle, indépendante de la matiére, à l'égard de laquelle il eſt également indifférent ; il ne peut y avoir aucune abſurdité, ſur la nature des choſes, à ſuppoſer que le même eſprit peut en divers temps être uni à différens corps, & compoſer avec eux un ſeul homme durant un certain temps, tout ainſi que nous ſuppoſons que ce

qui

CHAP XXVII.

qui étoit hier une partie du corps d'une brebis peut être demain une partie du corps d'un homme, & faire dans cette union une partie vitale de *Melibée* auſſi-bien qu'il faiſoit auparavant une partie de ſon *bélier*.

§. 28. Enfin, toute ſubſtance qui commence à éxiſter, doit néceſſairement être la même durant ſon éxiſtence: de même, quelque compoſition de ſubſtance qui vienne à éxiſter, le compoſé doit être le même pendant que ces ſubſtances ſont ainſi jointes enſemble; & tout *mode* qui commence à éxiſter, eſt auſſi le même durant tout le temps de ſon éxiſtence. Enfin la même régle a lieu, ſoit que la compoſition renferme des ſubſtances diſtinctes, ou différens *modes*. D'où il paroît que la difficulté ou l'obſcurité qu'il y a dans cette matiere vient plutôt des mots mal appliqués, que de l'obſcurité des choſes mêmes. Car quelle que ſoit la choſe qui conſtitue une idée ſpécifique, deſignée par un certain nom, ſi cette idée eſt conſtamment attachée à ce nom, la diſtinction de l'identité ou de la diverſité d'une choſe ſera fort aiſée à concevoir, ſans qu'il puiſſe naître aucun doute ſur ce ſujet.

§. 29

CHAP. XXVII.

§. 29. Suppoſons, par éxemple, qu'un eſprit raiſonnable conſtitue l'*idée d'un homme*, il eſt aiſé de ſçavoir ce que c'eſt que le *même homme*; car il eſt viſible qu'en ce cas-là le même eſprit, ſéparé du corps ou dans le corps, ſera le *même homme*. Que ſi l'on ſuppoſe qu'un eſprit raiſonnable, vitalement uni à un corps d'une certaine configuration de parties conſtitue un homme, l'homme ſera *le même*, tandis que cet eſprit raiſonnable reſtera uni à cette configuration vitale de parties, quoi que continuée dans un corps dont les particules ſe ſuccédent les unes aux autres dans un flux perpétuel. Mais ſi d'autres gens ne renferment dans leur idée de l'homme que l'union vitale de ces parties avec une certaine forme extérieure, un homme reſtera *le même* auſſi long-temps que cette union vitale & cette forme reſteront dans un compoſé, qui n'eſt le même qu'à la faveur d'une ſucceſſion de particules, continuée dans un flux perpétuel. Car quelle que ſoit la compoſition dont une idée complexe eſt formée, tant que l'éxiſtence la fait une choſe particuliere ſous une certaine dénomination,

CHAP. XXVIII. tion, la même éxiſtence continuée fait qu'elle continue d'être le même individu ſous la même dénomination.

CHAPITRE XXVIII.

De quelques autres Relations, & ſur-tout, des Relations Morales.

CHAP. XXVIII. Relations proportionnelles.

§. 1. OUTRE les raiſons de comparer ou de rapporter les choſes l'une à l'autre, dont je viens de parler, & qui ſont fondées ſur le temps, le lieu & la *cauſalité*, il y en a une infinité d'autres, comme j'ai déja dit, dont je vais propoſer quelques-unes.

Je mets dans le premier rang toute *idée ſimple* qui étant capable de parties & de degrés, fournit un moyen de comparer les ſujets où elle ſe trouve, l'un avec l'autre, par rapport à cette idée ſimple; par exemple, *plus blanc*, *plus doux*, *plus gros*, *égal*, *davantage*, &c. Ces relations qui dépendent de l'égalité & de l'excès de la même idée ſimple, en différens ſujets, peuvent être appellées, ſi l'on veut,

veut, *proportionnelles.* Or que ces sortes de relations roulent uniquement sur les idées simples que nous avons reçuës par la *sensation* ou par la *réflexion*: cela est si évident qu'il seroit inutile de le prouver. CHAP. XXVIII.

§. 2. En second lieu, une autre raison de comparer des choses ensemble, ou de considerer une chose en sorte qu'on renferme quelqu'autre chose dans cette considération, ce sont les circonstances de leur origine ou de leur commencement qui n'étant pas altérées dans la suite, fondent des relations qui durent aussi long-temps que les sujets auxquels elles appartiennent: par exemple, *pere* & *enfant*, *freres*, *cousins-germains*, &c. dont les relations sont établies sur la communauté d'un même sang auquel ils participent en différens degrés, *Compatriotes*, c'est-à-dire, ceux qui sont nés dans un même Pays. Et ces relations, je les nomme *naturelles.* Nous pouvons observer à ce propos que les hommes ont adapté leurs notions & leur langage à l'usage de la vie commune, & non pas à la vérité & à l'étenduë des choses. Car il est certain que dans le fond, la relation entre celui Relations naturelles.

CHAP. XXVIII.

celui qui produit & celui qui eſt produit, eſt la même dans les différentes races des autres animaux que parmi les hommes : cependent on ne s'aviſe guéres de dire, ce taureau eſt le grand-pere d'un tel veau, ou que deux pigeons ſont couſins-germains. Il eſt fort néceſſaire que parmi les hommes on remarque ces relations & qu'on les déſigne par des noms diſtincts, parce que dans les loix, & dans d'autres commerces qui les lient enſemble, on a occaſion de parler des hommes & de les déſigner ſous ces ſortes de relations. Mais il n'en eſt pas de même des bêtes. Comme les hommes n'ont que peu ou point du tout de ſujet de leur appliquer ces relations, ils n'ont pas jugé à propos de leur donner des noms diſtincts & particuliers. Cela peut ſervir en paſſant à nous donner quelque connoiſſance du différent état & progrès des Langues qui ayant été uniquement formées pour la commodité de communiquer enſemble, ſont proportionnées aux notions des hommes & au deſir qu'ils ont de s'entre-communiquer des penſées qui leur ſont familieres, mais nullement à la réalité ou à l'étenduë des

des choſes ni aux divers rapports qu'on peut trouver entr'elles, non-plus qu'aux différentes conſidérations abſtraites dont elles peuvent fournir le ſujet. Où ils n'ont point eu de notions Philoſophiques, il n'ont point eu non-plus de termes pour les exprimer : & l'on ne doit pas être ſurpris que les hommes n'ayent point inventé de noms, pour exprimer des penſées, dont ils n'ont point occaſion de s'entretenir. D'où il eſt aiſé de voir pourquoi dans certains Pays les hommes n'ont pas même un mot pour déſigner un cheval, pendant qu'ailleurs moins curieux de leur propre généalogie que de celle de leurs chevaux ils ont non-ſeulement des noms pour chaque cheval en particulier, mais auſſi pour les différens degrés de parentage qui ſe trouvent entr'eux. CHAP. XXVIII.

§. 3. En troiſiéme lieu, le fondement ſur lequel on conſidere quelquefois les choſes, l'une par rapport à l'autre, c'eſt un certain acte par lequel on vient à faire quelque choſe en vertu d'un droit moral, d'un certain pouvoir, ou d'une obligation particuliere. Ainſi un *Général* eſt celui qui a le pouvoir de commander une Ar- Rapports d'Inſtitution.

Chap. XXVIII

mée ; & une *Armée* qui eſt ſous le commandemmant d'un général, eſt un amas d'hommes armés, obligés d'obéïr à un ſeul homme. Un *Citoyen* ou un *Bourgeois* eſt celui qui a droit à certains priviléges dans tel ou tel lieu. Toutes ces ſortes de relations qui dépendent de la volonté des hommes ou des accords qu'ils ont fait entr'eux, je les appelle *Rapports d'inſtitution* ou *volontaires ;* & l'on peut les diſtinguer des relations *naturelles*, en ce que la plûpart, pour ne pas dire toutes, peuvent être altérées d'une maniere ou d'autre, & ſéparées des perſonnes à qui elles ont appartenu quelquefois, ſans que pourtant aucune des ſubſtances qui ſont le ſujet de la relation vienne à être détruite. Mais quoiqu'elles ſoient toutes réciproques auſſi-bien que les autres, & qu'elles renferment un rapport de deux choſes, l'une à l'autre : cependant parce que ſouvent l'une des deux n'a point de nom relatif qui emporte cette mutuelle correſpondance, les hommes n'en prennent pour l'ordinaire aucune connoiſſance, & ne penſent point à la relation qu'elles renferment effectivement. Par exemple, on reconnoît

ſans

ſans peine que les termes de *Patron* & de *Client* ſont relatifs : mais dès qu'on entend ceux de *Dictateur* ou de *Chancelier*, on ne ſe les figure pas ſi promptement ſous cette idée ; parce qu'il n'y a point de nom particulier pour déſigner ceux qui ſont ſous le commandement d'un Dictateur ou d'un Chancelier, & qui exprime un rapport à ces deux ſortes de Magiſtrats ; quoiqu'il ſoit indubitable que l'un & l'autre ont certain pouvoir ſur quelques autres perſonnes par où ils ont relation avec ces perſonnes, tout auſſi-bien qu'un Patron avec ſon client, ou un Général avec ſon armée. CHAP. XXVIII.

§. 4. Il y a, en quatriéme lieu, une autre ſorte de relation, qui eſt la convenance ou la diſconvenance qui ſe trouve entre les actions volontaires des hommes, & une régle à quoi on les rapporte & par où l'on en juge, ce qu'on peut appeller, à mon avis, *Relation morale :* parce que c'eſt de-là que nos actions morales tirent leur dénomination ; ſujet qui ſans doute mérite bien d'être éxaminé avec ſoin, puiſqu'il n'y a aucune partie de nos connoiſſances ſur quoi nous devions être plus ſoigneux de former Relations Morales.

CHAP. XXVIII.

des idées déterminées, & d'éviter la confuſion & l'obſcurité autant qu'il eſt en notre pouvoir. Lorſque les actions humaines avec leurs différens objets, leurs diverſes fins, manieres & circonſtances, viennent à former des idées diſtinctes & complexes, ce ſont, comme j'ai déja montré, autant de *Modes Mixtes* dont la plus grande partie ont leurs noms particuliers. Ainſi, ſuppoſant que la *gratitude* eſt une diſpoſition à reconnoître & à rendre les honnêtetés qu'on a reçuës, que la *polygamie* eſt d'avoir plus d'une femme à la fois; lorſque nous formons ainſi ces notions dans notre eſprit, nous y avons autant d'idées déterminées de *Modes mixtes*. Mais ce n'eſt pas à quoi ſe terminent toutes nos actions: il ne ſuffit pas d'en avoir des idées déterminées, & de ſçavoir quels noms appartiennent à telles & à telles combinaiſons d'idées qui compoſent une idée complexe, déſignée par un tel nom: nous avons dans cette affaire un intérêt bien plus important & qui s'étend beaucoup plus loin; c'eſt de ſçavoir ſi ces ſortes d'actions ſont moralement bonnes ou mauvaiſes.

§. 5.

§. 5. Le *Bien* & le *mal* n'eſt, comme * nous avons montré ailleurs, que le plaiſir ou la douleur, ou bien ce qui eſt l'occaſion ou la cauſe du plaiſir ou de la douleur que nous ſentons. Par conſequent le bien & le mal conſideré moralement, n'eſt autre choſe que la conformité ou l'oppoſition qui ſe trouve entre nos actions volontaires & une certaine loi : conformité & oppoſition qui nous attire du bien ou du mal par la volonté & la puiſſance du Légiſlateur : & ce bien & ce mal qui n'eſt autre choſe que le plaiſir ou la douleur qui par la détermination du Légiſlateur accompagnent l'obſervation ou la violation de la loi, c'eſt ce que nous appellons *récompenſe* & *punition*.

CHAP. XXVIII.

Ce que c'eſt que *Bien moral* & *Mal moral*.

* *Chap.* XX. §. 2. & *chap.* XXI. §. 42.

§. 6. Il y a, ce me ſemble, trois ſortes de telles régles, ou loix morales auſquelles les hommes rapportent généralement leurs actions, & par où ils jugent ſi elles ſont bonnes ou mauvaiſes ; & ces trois ſortes de loix ſont ſoutenuës par trois différentes eſpeces de récompenſe & de peine qui leur donnent de l'autorité. Car comme il ſeroit entierement inutile de ſuppoſer une loi impoſée aux actions libres de

Régles Morales.

CHAP. XXVIII.

l'homme ſans être renforcée par quelque bien ou quelque mal qui pût déterminer la volonté, il faut pour cet effet que par-tout où l'on ſuppoſe une loi, l'on ſuppoſe auſſi quelque peine ou quelque récompenſe attachée à cette loi. Ce ſeroit en vain qu'un être intelligent prétendroit ſoûmettre les actions d'un autre à une certaine régle, s'il n'eſt pas en ſon pouvoir de le récompenſer lorſqu'il ſe conforme à cette régle, & de le punir lorſqu'il s'en éloigne, & cela par quelque bien ou par quelque mal qui ne ſoit pas la production & la ſuite naturelle de l'action même: car ce qui eſt naturellement commode ou incommode agiroit de lui-même ſans le ſecours d'aucune loi. Telle eſt, ſi je ne me trompe, la nature de toute loi, proprement ainſi nommée.

Combien de ſortes de Loix?

§. 7. Voici, ce me ſemble, les trois ſortes de loix auſquelles les hommes rapportent en général leurs actions, pour juger de leur droiture ou de leur obliquité: 1. la loi Divine: 2. la loi Civile: 3. la loi d'Opinion ou de Réputation, ſi j'oſe l'appeller ainſi. Lorſque les hommes rapportent leurs actions à la premiere de ces

ces loix, ils jugent par-là ſi ce ſont des *péchés* ou des *devoirs* : en les rapportant à la ſeconde ils jugent ſi elles ſont *criminelles* ou *innocentes* ; & à la troiſiéme, ſi ce ſont des *vertus* ou des *vices*. CHAP. XXVIII.

§. 8. Il y a, premierement, la Loi Divine, par où j'entens cette loi que Dieu a preſcrite aux hommes pour régler leurs actions, ſoit qu'elle leur ait été *notifiée* par la lumiere de la nature, ou par voye de Révélation. Je ne penſe pas qu'il y ait d'homme aſſez groſſier pour nier que Dieu ait donné une telle régle par laquelle les hommes devroient ſe conduire. Il a droit de le faire, puiſque nous ſommes ſes créatures. D'ailleurs, ſa bonté & ſa ſageſſe le portent à diriger nos actions vers ce qu'il y a de meilleur ; & il eſt puiſſant pour nous y engager par des récompenſes & des punitions d'un poids & d'une durée infinie dans une autre vie : car perſonne ne peut nous enlever de ſes mains. C'eſt la ſeule pierre-de-touche par où l'on peut juger de la *rectitude morale* ; & c'eſt en comparant leurs actions à cette loi, que les hommes jugent du plus grand bien ou du plus grand mal

La Loi Divine régle ce qui eſt *péché* ou *devoir*.

CHAP. XXVIII.

moral qu'elles renferment ; c'eſt-à-dire, ſi en qualité de Devoirs ou de Péchés elles peuvent leur procurer du bonheur ou du malheur de la part du Tout-puiſſant.

La Loi Civile eſt la *régle* du *Crime* ou de *l'Innocence.*

§. 9. En ſecond lieu, la loi Civile qui eſt établie par la Société pour diriger les actions de ceux qui en ſont partie, eſt une autre régle à laquelle les hommes rapportent leurs actions pour juger ſi elles ſont criminelles ou non. Perſonne ne mépriſe cette loi : car les peines & les récompenſes qui lui donnent du poids ſont toujours prêtes, & proportionnées à la puiſſance d'où cette loi émane, c'eſt-à-dire, à la force même de la Société qui eſt engagée à défendre la vie, la liberté, & les biens de ceux qui vivent conformément à ces loix, & qui a le pouvoir d'ôter à ceux qui les violent, la vie, la liberté ou les biens ; ce qui eſt le châtiment des offenſes commiſes contre cette loi.

La Loi Philoſophique eſt la meſure du *Vice* & de la *Vertu.*

§. 10. Il y a, en troiſiéme lieu, la *loi d'opinion* ou *de réputation.* On prétend & on ſuppoſe par tout le monde que les mots de *vertu* & de *vice* ſignifient des actions bonnes & mauvaiſes de leur nature, & tant qu'ils ſont

ſont réellement appliqués en ce ſens, la *vertu* s'accorde parfaitement avec la *loi Divine* dont je viens de parler; & le *vice* eſt tout-à-fait la même choſe que ce qui eſt contraire à cette loi. Mais quelles que ſoient les prétentions des hommes ſur cet article, il eſt viſible que ces noms de *vertu*, & de *vice*, conſiderés dans les applications particuliers qu'on en fait parmi les diverſes nations & les différentes ſociétes d'hommes répanduës ſur la terre, ſont conſtamment & uniquement attribués à telles ou telles actions, qui dans chaque Pays & dans chaque Société ſont réputées honorables ou honteuſes. Et il ne faut pas trouver étrange que les hommes en uſent ainſi, je veux dire que par tout le Monde ils donnent le nom de *vertu* aux actions qui parmi eux ſont jugées dignes de louange, & qu'ils appellent *vice* tout ce qui leur paroît digne de blâme. Car autrement, ils ſe condamneroient eux-mêmes, s'ils jugeoient qu'une choſe eſt bonne & juſte ſans l'accompagner d'aucune marque d'eſtime, & qu'une autre eſt mauvaiſe ſans y attacher aucune idée de blâme. Ainſi, la meſure de ce qu'on appelle

CHAP. XXVIII.

CHAP. XXVIII.

vertu & *vice* & qui paſſe pour tel dans tout le Monde, c'eſt cette approbation ou ce mépris, cette eſtime ou ce blâme qui s'établit par un ſecret & tacite conſentement en différentes ſociétés & aſſemblées d'hommes ; par où différentes actions ſont eſtimées ou mépriſées parmi eux, ſelon le jugement, les maximes & les coûtumes de chaque lieu. Car quoi que les hommes réunis en Sociétés politiques, ayent reſigné entre les mains du Public la diſpoſition de toutes leurs forces ; de ſorte qu'ils ne peuvent pas les employer contre aucun de leurs Concitoyens au-delà de ce qui eſt permis par la loi du Pays, ils retiennent pourtant toujours la puiſſance de penſer bien ou mal, d'approuver ou déſapprouver les actions de ceux avec qui ils vivent & entretiennent quelque liaiſon ; & c'eſt par cette approbation & ce déſaveu qu'ils établiſſent parmi eux ce qu'ils veulent appeller *vertu* & *vice*.

§. 11. Que ce ſoit-là la meſure ordinaire de ce qu'on nomme vertu & vice, c'eſt ce qui paroîtra à quiconque conſiderera, que, quoi que ce qui paſſe pour *vice* dans un Pays ſoit regardé

regardé dans un autre comme une *vertu*, ou dumoins comme une action indifférente, cependant la vertu & la louange, le vice & le blâme vont par-tout de compagnie. En tous lieux ce qui paſſe pour vertu, eſt cela même qu'on juge digne de louange, & l'on ne donne ce nom à aucune autre choſe qu'à ce qui remporte l'eſtime publique. Que dis-je? La vertu & la louange ſont unies ſi étroitement enſemble, qu'on les déſigne ſouvent par le même nom: (1) *Sunt hîc etiam ſuæ præmia laudi*, dit *Virgile*; & *Ciceron*, *Nihil habet natura præſtantius quàm honeſtatem, quam laudem, quàm dignitatem, quàm decus.* Quæſt. Tuſculanarum *Lib.* 2. *cap.* 2. *cap.* 20. à quoi il ajoute immédiatement après, (2) Qu'il ne prétend exprimer par tous ces noms d'*honnêté*, de *louange*, de *dignité* & d'*honneur*, qu'une ſeule & même choſe. Tel étoit le langage des Philoſophes Payens qui ſçavoient fort bien en quoi conſiſtoient les notions

CHAP. XXVIII.

(1) *Æneid* Lib. I. verſ. 461. Il eſt viſible que le mot *Laus* qui ſignifie ordinairement l'approbation dûë à la vertu, ſe prend ici pour la vertu même.

(2) *Hiſce ego pluribus nominibus unam rem declarari volo.*

CHAP. XXVIII.

qu'ils avoient de la vertu & du vice. Et bien que les divers tempéramens, l'éducation, les coutumes, les maximes, & les intérêts de différentes sortes d'hommes fussent peut-être cause que ce qu'on estimoit dans un lieu, étoit censuré dans un autre; & qu'ainsi les *vertus* & les *vices* changeassent en différentes Sociétés; cependant quant au principal, c'étoient pour la plupart les mêmes par-tout. Car comme rien n'est plus naturel que d'attacher l'estime & la réputation à ce que chacun reconnoît lui être avantageux à lui-même, & de blâmer & de décréditer le contraire; l'on ne doit pas être surpris que l'estime & le deshonneur, la vertu & le vice se trouvassent par-tout conformes, pour l'ordinaire, à la régle invariable du juste & de l'injuste, qui a été établie par la loi de Dieu; rien dans ce monde ne procurant & n'assurant le bien général du genre-humain d'une maniere si directe & si visible que l'obéïssance aux loix que Dieu a imposées à l'homme, & rien au-contraire n'y causant tant de misere & de confusion que la négligence de ces mêmes loix. C'est pourquoi à moins que les hommes n'eussent

n'euſſent renoncé tout-à-fait à la raiſon, au ſens commun, & à leur propre intérêt, auquel ils ſont ſi conſtamment dévoués, ils ne pouvoient pas en général ſe méprendre juſques à ce point que de faire tomber leur eſtime & leur mépris ſur ce qui ne le mérite pas réellemment. Ceux-là même dont la conduite étoit contraire à ces loix, ne laiſſoient pas de bien placer leur eſtime, peu étant parvenus à ce degré de corruption, de ne pas condamner, dumoins dans les autres, les fautes dont ils étoient eux-mêmes coupables : ce qui fit que parmi la dépravation même des mœurs, les véritables bornes de la loi de nature, qui doit être la régle de la *vertu* & du *vice*, furent aſſez bien conſervées; de ſorte que les Docteurs inſpirés n'ont pas même fait difficulté dans leurs exhortations, d'en appeller à la commune réputation : *Que toutes les choſes qui ſont aimables*, dit St. Paul, *que toutes les choſes qui ſont de bonne renommée, s'il y a quelque vertu & quelque louange, penſez à ces choſes.* Philip. Chap. IV. verſ. 8.

CHAP. XXVIII.

§. 12. Je ne ſçai ſi quelqu'un ira ſe figurer que j'ai oublié la notion que je viens

Ce qui fait valoir cette derniere

Chap. XXVIII.

viens d'attacher au mot de *loi*, lorſque je dis que la loi par laquelle les hommes jugent de la *vertu* & du *vice*, n'eſt autre choſe que le conſentement de ſimples particuliers, qui n'ont pas aſſez d'autorité pour faire une loi, & ſur-tout, puiſque ce qui eſt ſi néceſſaire & ſi eſſentiel à une loi leur manque, je veux dire la puiſſance de la faire valoir. Mais je crois pouvoir dire que quiconque s'imagine que l'approbation & le blâme ne ſont pas de puiſſans motifs pour engager les hommes à ſe conformer aux opinions & aux maximes de ceux avec qui ils converſent, ne paroît pas fort bien inſtruit de l'hiſtoire du genre-humain, ni avoir pénétré fort avant dans la nature des hommes, dont il trouvera que la plus grande partie ſe gouverne principalement, pour ne pas dire uniquement, par la loi de la coûtume : d'où vient qu'ils ne penſent qu'à ce qui peut leur conſerver l'eſtime de ceux qu'ils fréquentent, ſans ſe mettre beaucoup en peine des loix de Dieu ou de celles du Magiſtrat. Pour les peines qui ſont attachées à l'infraction des loix de Dieu, quelques-uns, & peut-être la plûpart y ſont

Loi, c'eſt la louange & le blâme.

ſont rarement de ſérieuſes réfléxions ; & parmi ceux qui y penſent, il y en a pluſieurs qui ſe figurent à meſure qu'ils violent cette loi, qu'ils ſe reconcilieront un jour avec celui qui en eſt l'Auteur : & à l'égard des châtimens qu'ils ont à craindre de la part des Loix de l'Etat, ils ſe flatent ſouvent de l'eſpérance de l'impunité. Mais il n'y a point d'homme qui venant à faire quelque choſe de contraire à la coûtume & aux opinions de ceux qu'il fréquente, & à qui il veut ſe rendre recommandable, puiſſe éviter la peine de leur cenſure & de leur dédain. De dix mille hommes il ne s'en trouvera pas un ſeul qui ait aſſez de force & d'inſenſibilité d'eſprit, pour pouvoir ſupporter le blâme & le mépris continuel de ſa propre cotterie. Et l'homme qui peut être ſatisfait de vivre conſtamment décrédité & en diſgrace auprès de ceux-là même avec qui il eſt en ſociété, doit avoir une diſpoſition d'eſprit fort étrange, & bien différente de celle des autres hommes. Il s'eſt trouvé bien des gens qui ont cherché la ſolitude, & qui s'y ſont accoutumés : mais perſonne à qui il ſoit reſté quelque

CHAP. XXVIII.

Chap. XXVIII.

que ſentiment de ſa propre nature, ne peut vivre en ſociété, continuellement dédaigné & mépriſé par ſes amis & par ceux avec qui il converſe. Un fardeau ſi peſant eſt au-deſſus des forces humaines; & quiconque peut prendre plaiſir à la compagnie des hommes, & ſouffrir pourtant [illegible] inſenſibilité le mépris & le dédain de ſes compagnons, doit être un compoſé bizarre de contradictions abſolument incompatibles.

Trois Régles du Bien moral & du Mal moral.

§. 13. Voilà donc les trois loix auſquelles les hommes rapportent leurs actions en différentes manieres, la loi de Dieu, la loi des Sociétés Politiques, & la loi de la Coûtume ou la Cenſure des particuliers. Et c'eſt par la conformité que les actions ont avec l'une de ces loix que les hommes ſe réglent quand ils veulent juger de la rectitude morale de ces actions, & les qualifier bonnes ou mauvaiſes.

§. 14. Soit que la régle à laquelle nous rapportons nos actions volontaires comme à une pierre-de-touche par où nous puiſſions les éxaminer, juger de leur bonté, & leur donner, en conſequence de cet éxamen, un certain nom qui eſt comme la marque

du prix que nous leur assignons, soit dis-je que cette régle soit prise de la coûtume du Pays ou de la volonté d'un Législateur, l'esprit peut observer aisément le rapport qu'une action a avec cette régle, & juger si l'action lui est conforme ou non. Et par-là il a une notion du *bien* ou du *mal moral* qui est la conformité ou la non-conformité d'une action avec cette régle, qui pour cet effet est souvent appellée *Rectitude morale*. Or comme cette régle n'est qu'une collection de différentes *idées simples*, s'y conformer n'est autre chose que disposer l'action de telle sorte que les idées simples qui la composent, puissent correspondre à celles que la loi éxige. Par où nous voyons comment les êtres ou notions morales se terminent à ces idées simples que nous recevons par *sensation* ou par *réflexion*, & qui en sont le dernier fondement. Considerons, par éxemple, l'idée complexe que nous exprimons par le mot de *Meurtre*. Si nous l'épluchons éxactement & que nous éxaminions toutes les idées particulieres qu'elle renferme, nous trouverons qu'elles ne sont autre chose qu'un amas d'idées simples qui

CHAP. XXVIII

CHAP. XXVIII.

qui viennent de la *réfléxion* ou de la *ſenſation*; car premierement, par la *réfléxion* que nous faiſons ſur les opérations de notre eſprit, nous avons les idées de vouloir, de déliberer, de réſoudre par avance, de ſouhaiter du mal à un autre, d'être mal-intentioné contre lui; comme auſſi les idées de vie ou de perception & de faculté de ſe mouvoir. La *ſenſation* en ſecond lieu nous fournit un aſſemblage de toutes les idées ſimples & ſenſibles qu'on peut découvrir dans un homme, & d'une action particuliere par où nous détruiſons la perception & le mouvement dans un tel homme : toutes leſquelles idées ſimples ſont compriſes dans le mot de *Meurtre*. Selon que je trouve que cette collection d'idées ſimples s'accorde ou ne s'accorde pas avec l'eſtime générale dans le Pays où j'ai été élevé, & qu'elle y eſt jugée par la plûpart digne de louange ou de blâme, je la nomme une action vertueuſe ou vicieuſe. Si je prens pour régle la volonté d'un Suprême & inviſible Légiſlateur, comme je ſuppoſe en ce cas-là que cette action eſt commandée ou défenduë de Dieu, je l'appelle bonne ou mauvaiſe,

vaiſe, un péché ou un devoir ; & ſi j'en juge par rapport à la loi Civile, à la régle établie par le pouvoir Légiſlatif du Pays, je dis qu'elle eſt permiſe ou non permiſe, qu'elle eſt criminelle ou non criminelle. De ſorte que d'où que nous prenions la régle des *actions morales*, de quelque meſure que nous nous ſervions pour nous former des idées des vertus ou des vices, les actions morales ne ſont compoſées que de collections d'idées ſimples que nous recevons originairement de la *ſenſation* ou de la *réfléxion* ; & leur rectitude ou obliquité conſiſte dans la *convenance* ou la *diſconvenance* qu'elles ont avec des modéles preſcrits par quelque loi.

Ce qu'il y a de moral dans les Actions eſt un rapport des Actions à ces Régles-la.

§. 15. Pour avoir des idées juſtes des actions morales, nous devons les conſiderer ſous ces deux égards. Premierement, entant qu'elles ſont chacune à part & en elles-mêmes compoſées de telle ou telle collection d'idées ſimples. Ainſi, l'*yvrognerie* ou le *menſonge* renferment tel ou tel amas d'idées ſimples que j'appelle *Modes mixtes* ; & en ce ſens ce ſont des idées tout autant *poſitives* & *abſolues* que l'action d'un cheval qui boit

ou

CHAP. XXVIII.

ou d'un perroquet qui parle. En ſecond lieu, nos actions ſont conſiderées comme *bonnes*, *mauvaiſes* ou *indifferentes*, & à cet égard elles ſont relatives : car c'eſt leur convenance ou diſconvenance avec quelque régle, qui les rend régulieres ou irrégulieres, bonnes ou mauvaiſes ; & ce rapport s'étend auſſi-loin que s'étend la comparaiſon qu'on fait de ces actions avec une certaine Régle, & que la dénomination qui leur eſt donnée en vertu de cette comparaiſon. Ainſi, l'action de *défier* & de *combattre un homme*, conſiderée comme un certain mode poſitif, ou une certaine eſpece d'action diſtinguée de toutes les autres par des idées qui lui ſont particulieres, s'appelle *Duel* : laquelle action conſiderée par rapport à la loi de Dieu, mérite le nom de *péché* ; par rapport à la loi de la coûtume, paſſe en certains Pays pour une action de valeur & de vertu ; & par rapport aux loix municipales de certains Gouvernemens, eſt un crime capital. Dans ce cas, lorſque le mode poſitif a différens noms ſelon les divers rapports qu'il a avec la loi, la diſtinction eſt auſſi facile à obſerver que dans les ſubſtan-

ſubſtances, où un ſeul nom, par exemple celui d'*homme*, eſt employé pour ſignifier la choſe même, & un autre comme celui de *pere* pour exprimer la relation. CHAP. XXVIII.

§. 16. Mais parce que fort ſouvent l'idée poſitive d'une action & celle de ſa relation morale, ſont compriſes ſous un ſeul nom, & qu'un même terme eſt employé pour exprimer le mode ou l'action, & ſa rectitude ou ſon obliquité morale; on réfléchit moins ſur la relation même, & fort ſouvent on ne met aucune diſtinction entre l'idée poſitive de l'action & le rapport qu'elle a à une certaine régle. En confondant ainſi ſous un même nom ces deux conſidérations diſtinctes, ceux qui ſe laiſſent trop aiſément préoccuper par l'impreſſion des ſons, & qui ſont accoutumés à prendre les mots pour des choſes, s'égarent ſouvent dans les jugemens qu'ils font des actions. Par éxemple, boire du vin ou quelqu'autre liqueur forte juſqu'à en perdre l'uſage de la raiſon, c'eſt ce qu'on appelle proprement *s'enyvrer*: mais comme ce mot ſignifie auſſi dans l'uſage ordinaire la turpitude morale qui eſt dans l'action par oppoſition à la

La dénomination des actions nous trompe ſouvent.

Chap. XXVIII.

la loi, les hommes ſont portés à condamner tout ce qu'ils entendent nommer *yvreſſe*, comme une action mauvaiſe & contraire à la loi morale. Cependant, s'il arrive à un homme d'avoir le cerveau troublé pour avoir bû une certaine quantité de vin qu'un Médecin lui aura preſcrit pour le bien de ſa ſanté, quoi qu'on puiſſe donner proprement le nom d'*yvreſſe* à cette action, à la conſiderer comme le nom d'un tel *mode mixte*, il eſt viſible que conſiderée par rapport à la loi de Dieu & dans le rapport qu'elle a avec cette ſouveraine régle, ce n'eſt point un péché ou une tranſgreſſion de la loi, bien que le mot d'*yvreſſe* emporte ordinairement une telle idée.

Les Relations ſont innombrables.

§. 17. En voilà aſſez ſur les actions humaines conſiderées dans la relation qu'elles ont à la loi, & que je nomme pour cet effet des *relations morales*.

Il faudroit un Volume pour parcourir toutes les eſpeces de relations. On ne doit donc pas attendre que je les étale ici toutes. Il ſuffit pour mon préſent deſſein de montrer par celles qu'on vient de voir, quelles ſont les

idées

idées que nous avons de ce qu'on nomme *relation* ou *rapport* : conſidération qui eſt d'une ſi vaſte étenduë, ſi diverſe, & dont les occaſions ſont en ſi grand nombre (car il y en a autant qu'il peut y avoir d'occaſions de comparer les choſes l'une à l'autre) qu'il n'eſt pas fort aiſé de les réduire à des régles préciſes, ou à certains chefs particuliers Celles dont j'ai fait mention, ſont, je crois, des plus conſidérables & peuvent ſervir à faire voir d'où c'eſt que nous recevons nos idées des relations, & ſur-quoi elles ſont fondées. Mais avant que de quitter cette matiere, permettez-moi de déduire de ce que je viens de dire, les obſervations ſuivantes. CHAP. XXVIII.

§. 18. La premiere eſt, qu'il eſt évident que toute relation ſe termine à ces idées ſimples que nous avons reçu par *ſenſation* ou par *réfléxion*, que c'en eſt le dernier fondement ; de ſorte que ce que nous avons nous-mêmes dans l'eſprit en penſant, (ſi nous penſons effectivement à quelque choſe, ou qu'il y ait quelque ſens à ce que nous penſons) tout ce qui eſt l'objet de nos propres penſées ou que nous voulons faire entendre aux autres Toutes les Relations ſe terminent à des idées ſimples.

Chap. XXVIII.

tres lorſque nous nous ſervons de mots, & qui renferme quelque relation ; tout cela, dis-je, n'eſt autre choſe que certaines idées ſimples, ou un aſſemblage de quelques idées ſimples, comparées l'une avec l'autre. La choſe eſt ſi viſible dans cette eſpece de relations que j'ai nommé *proportionnelles* que rien ne peut l'être davantage. Car lorſqu'un homme dit, *le miel eſt plus doux que la cire*, il eſt évident que dans cette relation ſes penſées ſe terminent à l'idée ſimple de *douceur* ; & il en eſt de même de toute autre relation, quoique peut-être quand nos penſées ſont extrêmement compliquées, on faſſe rarement réfléxion aux idées ſimples dont elles ſont compoſées. Par exemple, lorſqu'on employe le mot de *pere*, premierement on entend par-là cette eſpece particuliere, ou cette idée collective ſignifiée par le mot *homme* ; ſecondement, les idées ſimples & ſenſibles, ſignifiées par le terme de *génération* ; & en troiſiéme lieu, ſes effets, & toutes les idées ſimples qu'emporte le mot d'*enfant*. Ainſi, le mot d'*ami* étant pris pour un homme *qui aime un autre homme & eſt prêt à lui faire du bien*,

bien, contient toutes les idées ſuivantes qui les compoſent; premierement, toutes les idées ſimples compriſes ſous le mot *homme*, ou *être intelligent*; en ſecond lieu, l'idée d'*amour*; en troiſiéme lieu, l'idée de *diſpoſition* à faire quelque choſe; en quatriéme lieu l'idée d'*action* qui doit être quelqu'eſpece de penſée ou de mouvement; & enfin l'idée de *bien*, qui ſignifie tout ce qui peut lui procurer du bonheur, & qui à l'éxaminer de près, ſe termine enfin à des idées ſimples & particulieres, dont chacune eſt renfermée ſous le terme de *bien* en général, lequel terme ne ſignifie rien, s'il eſt entierement ſéparé de toute idée ſimple. Voilà comment les termes de morale ſe terminent enfin, comme tout autre, à une collection d'idées ſimples, quoi que peut-être de plus loin, la ſignification immédiate des termes relatifs contenant fort ſouvent des relations ſuppoſées connuës, qui étant conduites comme à la trace de l'une à l'autre, ne manquent pas de ſe terminer à des idées ſimples. CHAP. XXVII.

§. 19. La ſeconde choſe que j'ai à remarquer, c'eſt que dans les relations nous avons pour l'ordinaire, ſi Nous avons ordinairement une notion auſſi

CHAP. XXVIII.

claire ou plus claire de la Relation que de son fondement.

ce n'eſt point toujours, une idée auſſi claire du rapport, que des idées ſimples ſur leſquelles il eſt fondé ; la *convenance* ou la *diſconvenance* d'où dépend la relation étant des choſes dont nous avons communément des idées auſſi claires que de quelqu'autre que ce ſoit, parce qu'il ne faut pour cela que diſtinguer les idées ſimples l'une de l'autre, ou leurs différens degrés, ſans quoi nous ne pouvons abſolument point avoir de connoiſſance diſtincte. Car, ſi j'ai une idée claire de *douceur*, de *lumiere* ou d'*étenduë*, j'ai auſſi une idée claire d'autant, de plus, ou de moins de chacune de ces choſes. Si je ſçai ce que c'eſt à l'égard d'un homme d'être né d'une femme, comme de *Sempronia*, je ſçai ce que c'eſt à l'égard d'un autre homme d'être né de la même *Sempronia*, & par-là je puis avoir une notion auſſi claire de la *fraternité* que de la *naiſſance*, & peut-être plus claire. Car ſi je croyois que *Sempronia* a pris *Titus* de deſſous un chou, comme (1) on a accoutumé de dire aux

[1] Je ne ſçai ſi l'on ſe ſert communément en France de ce tour, pour ſatisfaire la curioſité des enfans ſur cet article. Je l'ai ouï employer dans ce deſſein.

CHAP. XXVIII.

aux petits enfans, & que par-là elle eſt devenuë ſa mere, & qu'enſuite elle a eu *Cajus* de la même maniere, j'aurois une notion auſſi claire de la relation de *frere* entre *Titus* & *Cajus*, que ſi j'avois tout le ſçavoir des ſages-femmes ; parce que tout le fondement de cette relation roule ſur cette notion, que la même femme a également contribué à leur naiſſance en qualité de mere, (quoi que je fuſſe dans l'ignorance ou dans l'erreur à l'égard de la maniere) & que la naiſſance de ces deux enfans convient dans cette circonſtance, en quoi que ce ſoit qu'elle conſiſte effectivement. Pour fonder la notion de *fraternité* qui eſt ou n'eſt pas entr'eux, il me ſuffit de les comparer ſur l'origine qu'ils tirent d'une même perſonne, ſans que je connoiſſe les circonſtances particulieres de cette origine. Mais quoi que les idées des relations particulieres puiſſent être auſſi claires & auſſi diſtinctes dans l'eſprit de ceux qui les conſiderent dûëment, que les idées des *modes mixtes*, & plus déter-

 minées

deſſein. Quoiqu'il en ſoit, la choſe n'eſt pas de grande importance. On ſe ſert en Anglois d'un tour un peu différent, mais qui revient au même.

CHAP. XXVIII.

minées que celles des ſubſtances ; cependant les termes de relation ſont ſouvent auſſi ambigus & d'une ſignification auſſi certaine, que les noms, & beaucoup plus que ceux des idées ſimples. La raiſon de cela, c'eſt que les termes relatifs étant des ſignes d'une comparaiſon, qui ſe fait uniquement par les penſées des hommes, & dont l'idée n'éxiſte que dans leur eſprit, les hommes appliquent ſouvent ces termes à différentes comparaiſons de choſes, ſelon leurs propres imaginations, (1) qui ne correſpondent pas

[1] Il me ſouvient à ce propos d'une plaiſante équivoque fondée ſur ce que Mr. Locke dit ici. Deux femmes converſant enſemble, l'une vint à parler d'un certain homme de ſa connoiſſance, & dit que c'étoit un *très-bon* homme. Mais quelque temps après, s'étant engagée à le caractériſer plus particulierement, elle ajoûta, que c'étoit un homme injuſte, de mauvaiſe humeur, qui par ſa dureté & ſes manieres violentes ſe rendoit inſupportable à ſa femme, à ſes enfans, & à tous ceux qui avoient affaire avec lui. Sur cela l'autre perſonne qui avoit l'eſprit juſte & pénétrant, ſurpriſe de ce nouveau caractére qui lui paroiſſoit incompatible avec le premier, s'écria : *Mais n'avez-vous pas dit tout-à-l'heure que c'étoit un* très-bon *homme ? Oui vraiment, je l'ai dit*, répliqua-t-elle auſſi-tôt : *mais je vous aſſure, Madame, qu'on n'en vaut pas mieux pour être* bon : faiſant ſentir par le ton railleur dont elle prononça ces dernieres paroles, qu'elle étoit fort ſurpriſe à ſon tour, que la perſonne qui lui faiſoit une ſi pitoyable objection, eût vêcu ſi long-

pas toujous à l'imagination d'autres perſonnes qui ſe ſervent des mêmes mots. CHAP. XXVIII.

§. 20. Je remarque en troiſiéme liue, que dans les relations que je nomme *morales*, j'ai une véritable notion du rapport, en comparant l'action avec une certaine régle, ſoit que la régle ſoit vraye ou fauſſe. Car ſi je meſure une choſe avec une aulne, je ſçai ſi la choſe que je meſure eſt plus longue ou plus courte que cette aulne prétenduë, quoi que peut-être l'aulne dont je me ſers ne ſoit pas éxactement juſte, ce qui à la vérité eſt une queſtion tout-à-fait différente. Car quoi que la régle ſoit fauſſe & que je me méprenne en la prenant pour bonne, cela n'empêche pourtant pas, que la *convenance* ou la *diſconvenance* qui ſe remarque dans ce que je compare à cette régle, ne me faſſe voir la relation. A la vérité en me ſervant d'une fauſſe régle, je ſerai

La notion de la relation eſt la même, ſoit que la régle à laquelle une action eſt comparée ſoit vraye ou fauſſe.

long-temps dans le monde ſans s'être apperçuë d'une choſe ſi ordinaire. C'eſt que dans le langage de cette bonne femme, *être bon* ne ſignifioit autre choſe qu'aller ſouvent à l'Egliſe, & s'acquitter éxactement de tous les devoirs extérieurs de la Religion.

CHAP. XXIX.

engagé par-là à mal juger de la rectitude morale de l'action ; parce que je ne l'aurai pas éxaminée par ce qui eſt la véritable régle ; mais je ne me trompe pourtant pas à l'égard du rapport que cette action a avec la régle à laquelle je la compare, ce qui en fait la *convenance* ou la *diſconvenance*.

CHAPITRE XXIX.

Des Idées claires & obſcures, diſtinctes & confuſes.

CHAP. XXIX.

Il y a des idées claires & diſtinctes, d'autres obſcures & confuſes.

§. 1. APRES avoir montré l'origine de nos idées & fait une revûe de leurs différentes eſpeces ; après avoir conſideré la différence qu'il y a entre les idées ſimples & complexes, & avoir obſervé comment les complexes ſe réduiſent à ces trois ſortes d'idées, les *modes*, les *ſubſtances* & les *relations* : éxamen où doit entrer néceſſairement quiconque veut connoître à fond les progrès de ſon eſprit dans ſa maniere de concevoir & de connoître les choſes : on s'imaginera peut-être qu'ayant parcouru tous ces chefs, j'ai traité aſſez amplement des idées. Il faut pourtant

pourtant que je prie mon Lecteur, de me permettre de lui propoſer encore un petit nombre de réfléxions qu'il me reſte à faire ſur ce ſujet. La premiere eſt, que certaines idées ſont *claires* & d'autres *obſcures*, quelques-unes *diſtinctes* & d'autres *confuſes*. CHAP. XXIX.

§. 2. Comme rien n'explique plus nettement la perception de l'eſprit que les mots qui ont rapport à la vûe, nous comprendrons mieux ce qu'il faut entendre par la clarté & l'obſcurité dans nos idées, ſi nous faiſons réfléxion ſur ce qu'on appelle *clair* & *obſcur* dans les objets de la vûe. La lumiere étant ce qui nous découvre les objets viſibles, nous nommons obſcur ce qui n'eſt pas expoſé à une lumiere qui ſuffiſe pour nous faire voir éxactement la figure & les couleurs qu'on y peut obſerver, & qu'on y diſcerneroit dans une plus grande lumiere. De même nos idées ſimples ſont *claires* lorſqu'elles ſont telles, que les objets mêmes d'où l'on les reçoit, les préſentent ou peuvent les préſenter avec toutes les circonſtances requiſes à une ſenſation ou perception bien ordonnée. Lorſque la mémoire les conſerve de cette maniere, & qu'elle peut

La clarté & l'obſcurité des idées expliquées par comparaiſon à la vûe.

CHAP. XXIX.

les exciter ainſi dans l'eſprit toutes les fois qu'il a occaſion de les conſiderer, ce ſont en ce cas-là des idées claires. Et autant qu'il leur manque de cette éxactitude originale, ou qu'elles ont, pour ainſi dire, perdu de leur premiere fraîcheur, étant comme ternies & flétries par le temps, autant ſont-elles obſcures. Quant aux *idées complexes*, comme elles ſont compoſées d'idées ſimples, elles ſont claires quand les idées qui en ſont partie, ſont claires ; & que le nombre & l'ordre des idées ſimples qui compoſent chaque idée complexe, eſt certainement fixé & déterminé dans l'eſprit.

Quelles ſont les cauſes de l'obſcurité des idées.

§. 3. La cauſe de l'obſcurité des idées ſimples, c'eſt ou des organes groſſiers, ou des impreſſions foibles & tranſitoires faites par les objets, ou bien la foibleſſe de la mémoire qui ne peut les retenir comme elle les a reçuës. Car pour revenir encore aux objets viſibles qui peuvent nous aider à comprendre cette matiere ; ſi les organes ou les facultés de la perception ſemblables à de la cire durcie par le froid, ne reçoivent pas l'impreſſion du cachet, en conſequence de la preſſion qui ſe fait ordinaire-

ment

ment pour en tracer l'empreinte ; ou ſi ces organes ne retiennent pas bien l'empreinte du cachet, quoiqu'il ſoit bien appliqué, parce qu'ils reſſemblent à de la cire trop molle où l'impreſſion ne ſe conſerve pas long-temps; ou enfin parce que le ſceau n'eſt pas appliqué avec toute la force néceſſaire pour faire une impreſſion nette & diſtincte, quoi que d'ailleurs la cire ſoit diſpoſée comme il faut pour recevoir tout ce qu'on y voudra imprimer : dans tous ces cas l'impreſſion du ſceau ne peut qu'être obſcure. Je ne crois pas qu'il ſoit néceſſaire d'en venir à l'application pour rendre cela plus évident. CHAP. XXIX.

§. 5. Comme une idée claire eſt celle dont l'eſprit a une pleine & évidente perception, telle qu'elle eſt quand il la reçoit d'un objet extérieur qui opere dûëment ſur un organe bien diſpoſé ; de même une *idée diſtincte* eſt celle où l'eſprit apperçoit une différence qui la diſtingue de toute autre idée : & une *idée confuſe* eſt celle qu'on ne peut pas ſuffiſamment diſtinguer d'avec une autre, de qui elle doit être différente. Ce que c'eſt qu'une idée diſtincte & confuſe.

§. 5 Mais, dira-t-on, s'il n'y a d'i- Objection.

CHAP. XXIX.

dée confuſe que celle qu'on ne peut pas ſuffiſamment diſtinguer d'avec une autre de qui elle doit être différente, il ſera bien difficile de trouver aucune idée confuſe ; car quoique puiſſe être une certaine idée, elle ne peut être que telle qu'elle eſt apperçuë par l'eſprit : & cette même perception la diſtingue ſuffiſamment de toutes autres idées qui ne peuvent être autres, c'eſt à-dire, différentes, ſans qu'on s'apperçoive qu'elles le ſont. Par conſequent, nulle idée ne peut être dans l'incapacité d'être diſtinguée d'une autre de qui elle doit être différente, à moins que vous ne la veuilliez ſuppoſer différente d'elle-même ; car elle eſt évidemment différente de toute autre.

La confuſion des idées ſe rapporte aux noms qu'on leur donne

§. 6. Pour lever cette difficulté & trouver le moyen de concevoir au juſte ce que c'eſt qui fait la confuſion qu'on attribue aux idées, nous devons conſiderer que les choſes rangées ſous certains noms diſtincts ſont ſuppoſées aſſez différentes pour être diſtinguées, en ſorte que chaque eſpece puiſſe être déſignée par ſon nom particulier, & traitée à part dans quelque occaſion que ce ſoit : & il eſt de la derniere

re évidence qu'on ſuppoſe que la plus grande partie des noms différens ſignifient des choſes différentes. Or chaque idée qu'un homme a dansl'eſprit, étant viſiblement ce qu'elle eſt, & diſtincte de toute autre idée que d'elle-même; ce qui la rend *confuſe*, c'eſt lorſqu'elle eſt telle, qu'elle peut être auſſi bien déſignée par un autre nom que par celui dont on ſe ſert pour l'exprimer, ce qui arrive lorſqu'on néglige de marquer la différence qui conſerve de la diſtinction entre les choſes qui doivent être rangées ſous ces deux différens noms, & qui fait que quelques-unes appartiennent à l'un de ces noms, & quelques autres à l'autre, & dès-lors la diſtinction qu'on s'étoit propoſé de conſerver par le moyen de ces différens noms, eſt entiérement perduë. CHAP. XXIX.

§. 7. Voici, à mon avis, les principaux défauts qui cauſent ordinairement cette confuſion. Défauts qui cauſent la confuſion des idées.

Le premier eſt, lorſque quelque idée complexe, (car ce ſont les idées complexes qui ſont le plus ſujettes à tomber dans la confuſion) eſt compoſée d'un trop petit nombre d'idées ſimples, & de ces idées ſeulement qui Premier défaut : Les idées complexes compoſées de trop peu d'idées ſimples.

CHAP. XXIX.

ſont communes à d'autres choſes, par où les différences qui font que cette idée mérite un nom particulier, ſont laiſſées à l'écart. Ainſi, celui qui a une idée uniquement compoſée des idées ſimples d'une bête tachetée, n'a qu'une idée confuſe d'un *léopard*, qui n'eſt pas ſuffiſamment diſtingué par-là d'un *lynx* & de pluſieurs autres bêtes qui ont la peau tachetée. Deſorte qu'une telle idée, bien que déſignée par le nom particulier de *léopard*, ne peut être diſtinguée de celles qu'on déſigne par les noms de *lynx* ou de *panthère*, & elle peut auſſi-bien recevoir le nom de lynx que celui de léopard. Je vous laiſſe à penſer combien la coutume de définir les mots par des termes généraux, doit contribuer à rendre confuſes & indéterminées les idées qu'on prétend déſigner par ces termes-là. Il eſt évident que les idées confuſes rendent l'uſage des mots incertain, & détruiſent l'avantage qu'on peut tirer des noms diſtincts. Lorſque les idées que nous déſignons par différens termes, n'ont point de différence qui réponde aux noms diſtincts qu'on leur donne, deſorte qu'elles ne peuvent point être diſtinguées par ces noms.

noms-là; dans ces cas elles ſont véritablement confuſes. CHAP. XXIX

§. 8. Un autre défaut qui rend nos idées confuſes, c'eſt lorſqu'encore que les idées particuliéres qui compoſent quelque idée complexe, ſoient en aſſez grand nombre, elles ſont pourtant ſi fort confonduës enſemble qu'il n'eſt pas aiſé de diſcerner ſi cet amas appartient plutôt au nom qu'on donne à cet idée-là, qu'à quelqu'autre nom. Rien n'eſt plus propre à nous faire comprendre cette confuſion que certaines Peintures qu'on montre ordinairement comme ce que l'art peut produire de plus ſurprenant, où les couleurs, de la maniere qu'on les applique avec le pinceau ſur la plaque ou ſur la toile, repréſentent des figures fort bizarres & fort extraordinaires, & paroiſſent poſées au hazard & ſans aucun ordre. Un tel Tableau compoſé de parties où il ne paroît ni ordre ni ſymmétrie, n'eſt pas en lui-même plus confus que le portrait d'un Ciel couvert de nuages, que perſonne ne s'aviſe de regarder comme confus quoiqu'on n'y remarque pas plus de ſymmétrie dans les figures ou dans l'application des couleurs. Qu'eſt-ce donc

Second défaut : Les idées ſimples qui forment une Idée complexe, brouillées & confonduës enſemble.

CHAP. XXIX.

donc qui fait que le premier Tableau paſſe pour confus, ſi le manque de ſymmétrie n'en eſt pas la cauſe, comme il ne l'eſt pas certainement, puiſqu'un autre Tableau, fait ſimplement à l'imitation de celui-là, ne ſeroit point appellé confus ? A cela je répons, que ce qui le fait paſſer pour confus, c'eſt de lui appliquer un certain nom qui ne lui convient pas plus diſtinctement que quelqu'autre. Ainſi, quand on dit que c'eſt le portrait d'un *homme* ou de *Céſar*, on le regarde dès-lors avec raiſon comme quelque choſe de confus, parce que dans l'état qu'il paroît, on ne ſçauroit connoître que le nom d'*homme* ou de *Céſar* lui convienne mieux que celui de *ſinge* ou de *Pompée*; deux noms qu'on ſuppoſe ſignifier des idées différentes de celles qu'emportent les mots d'*homme*, ou de *Céſar*. Mais lorſqu'un Miroir Cylindrique placé comme il faut par rapport à ce tableau, a fait paroître ces traits irréguliers dans leur ordre, & dans leur juſte proportion, la confuſion diſparoit dès ce moment, & l'œil apperçoit auſſi-tôt que ce portrait eſt un *homme* ou *Céſar*, c'eſt-à-dire, que ces noms-là lui convien-

nent

nent véritablement & qu'il eſt ſuffiſamment diſtingué d'un *ſinge* ou de *Pompée*, c'eſt-à-dire, des idées que ces deux noms ſignifient. Il en eſt juſtement de même à l'égard de nos idées qui ſont comme les peintures des choſes. Nulle de ces *peintures mentales*, ſi j'oſe m'exprimer ainſi, ne peut être appellée confuſe, de quelque maniere que leurs parties ſoient jointes enſemble; car telles qu'elles ſont elles peuvent être diſtinguées évidemment de toute autre, juſqu'à ce qu'elles ſoient rangées ſous quelque nom ordinaire auquel on ne ſçauroit voir qu'elles appartiennent plutôt qu'à quelqu'autre nom qu'on reconnoît avoir une ſignification différente. CHAP. XXIX.

§. 9. Un troiſiéme défaut qui fait ſouvent regarder nos idées comme confuſes, c'eſt quand elles ſont incertaines & indéterminées. Ainſi l'on voit tous les jours des gens qui ne faiſant pas difficulté de ſe ſervir des mots uſités dans leur Langue maternelle, avant que d'en avoir appris la ſignification préciſe, changent l'idée qu'ils attachent à tel ou tel mot, preſque auſſi ſouvent qu'ils le font entrer dans leurs diſcours. Suivant cela, l'on peut dire, Troiſiéme cauſe de la confuſion de nos Idées; elles ſont incertaines & indéterminées.

CHAP. XXIX.

re, par exemple, qu'un homme a une idée confuſe de l'*Egliſe* & de l'*Idolatrie*, lorſque par l'incertitude où il eſt de ce qu'il doit exclure de l'idée de ces deux mots, ou de ce qu'il doit y faire entrer toutes les fois qu'il penſe à l'une ou à l'autre, il ne ſe fixe point conſtamment à une certaine combinaiſon préciſe d'idées qui compoſent chacune de ces idées; & cela pour la même raiſon qui vient d'être propoſées dans le Paragraphe précedent, ſçavoir, parce qu'une idée changeante (ſi l'on veut la faire paſſer pour une ſeule idée) n'appartient pas plutôt à un nom qu'à un autre; & perd par conſequent la diſtinction pour laquelle les noms diſtincts ont été inventés.

§. 10. On peut voir par tout ce que nous venons de dire, combien les noms contribuent à cette dénomination d'*idées diſtinctes* & *confuſes*, ſi l'on les regarde comme autant de ſignes fixes des choſes, leſquels ſelon qu'ils ſont différens ſignifient des choſes diſtinctes, & conſervent de la diſtinction entre celles qui ſont effectivement différentes, par un rapport ſecret & imperceptible que l'eſprit met entre ſes idées & ces noms-là. C'eſt

ce

ce que l'on comprendra peut-être mieux après avoir lû & éxaminé ce que je dis des *mots* dans le *troiſiéme* Livre de cet Ouvrage. Du reſte, ſi l'on ne fait aucune attention au rapport que les idées ont des noms diſtincts conſidérés comme des ſignes de choſes diſtinctes, il ſera bien mal-aiſé de dire ce que c'eſt qu'une idée confuſe. C'eſt-pourquoi lorſqu'un homme déſigne par un certain nom une eſpece de choſes ou une certaine choſe particuliere diſtincte de toute autre, l'idée complexe qu'il attache à ce nom, eſt d'autant plus diſtincte que les idées ſont plus particulieres, & que le nombre & l'ordre des idées dont elle eſt compoſée, eſt plus grand & plus déterminé. Car plus elle renferme de ces idées particulieres, plus elle a de différences ſenſibles par où elle ſe conſerve diſtincte & ſéparée de toutes les idées qui appartiennent à d'autres noms, de celles-là même qui lui reſſemblent le plus, ce qui fait qu'elle ne peut être confonduë avec elles.

CHAP. XXIX.

§. 11. La *confuſion*, qui rend difficile la ſéparation de deux choſes qui devroient être ſéparées, *concerne toujours deux idées*, & celles-là ſur-tout qui ſont

La confuſion regarde toujours deux Idées.

CHAP. XXIX.

ſont le plus approchantes l'une de l'autre. C'eſt pourquoi toutes les fois que nous ſoupçonnons que quelque idée ſoit confuſe, nous devons éxaminer quelle eſt l'autre idée qui peut être confonduë avec elle, ou dont elle ne peut être aiſément ſéparée, & l'on trouvera toujours que cette autre idée eſt déſignée par un autre nom, & doit être par conſequent une choſe différente, dont elle n'eſt pas encore aſſez diſtincte parce que c'eſt ou la même, ou qu'elle en fait partie, ou du moins qu'elle eſt auſſi proprement déſignée par le nom ſous lequel cette autre eſt rangée, & qu'ainſi elle n'en eſt pas ſi différente que leurs divers noms le donnent à entendre.

§. 12. C'eſt-là, je penſe, la confuſion qui convient aux idées, & qui a toujours un ſecret rapport aux noms. Et s'il y a quelqu'autre confuſion d'idées, celle-là du moins contribue plus qu'aucune autre à mettre du deſordre dans les penſées, & dans les diſcours des hommes; car la plûpart des idées dont les hommes raiſonnent en eux-mêmes, & celles qui ſont le continuel ſujet de leurs entretiens avec les autres hommes, ce ſont celles à qu l'or

l'on a donné des noms. C'eſt pourquoi toutes les fois qu'on ſuppoſe deux idées différentes, déſignées par deux différens noms, mais qu'on ne peut pas diſtinguer ſi facilement que les ſons mêmes qu'on employe pour les déſigner; dans de telles rencontres il ne manque jamais d'y avoir de la confuſion: & au contraire lorſque deux idées ſont auſſi diſtinctes que les idées des deux ſons par leſquels on les déſigne, il ne peut y avoir aucune confuſion entr'elles. Le moyen de prévenir cette confuſion, c'eſt d'aſſembler & de réünir dans notre idée complexe, d'une maniere auſſi préciſe qu'il eſt poſſible, tout ce qui peut ſervir à la faire diſtinguer de toute autre idée; & d'appliquer conſtamment le même nom à cet amas d'idées, ainſi unies en nombre fixe, & dans un ordre déterminé. Mais comme cela n'accommode ni la pareſſe ni la vanité des hommes, & qu'il ne peut ſervir à autre choſe qu'à la découverte & à la défenſe de la vérité, qui n'eſt pas toujours le but qu'ils ſe propoſent, une telle éxactitude eſt une de ces choſes qu'on doit plutôt ſouhaiter qu'eſperer. Car comme l'application vague des noms

CHAP. XXIX.

à des

CHAP XXIX.

à des idées indéterminées, variabl
& qui ſont preſque de purs néants, ſe
d'un côté à couvrir notre propre ign
rance, & de l'autre à confondre
embarraſſer les autres, ce qui pa
pour véritable ſçavoir & pour marq
de ſupériorité en fait de connoiſſanc
il ne faut pas s'étonner que la plûpa
des hommes faſſent un tel uſage d
mots pendant qu'ils le blâment en a
trui. Mais quoique je croye qu'u
bonne partie de l'obſcurité qui ſe re
contre dans les notions des hommes
pourroit être évitée ſi l'on s'attacho
à parler d'une maniere plus éxacte
plus ſincére; je ſuis pourtant fort élo
gné de conclure que tous les ab
qu'on commet ſur cet article ſoie
volontaires. Certaines idées ſont
complexes, & compoſées de tant d
parties, que la mémoire ne ſçauro
aiſément retenir au juſte la même com
binaiſon d'idées ſimples ſous le mêm
nom: moins encore ſommes-nous c
pables de deviner conſtamment que
le eſt préciſément l'idée complex
qu'un tel nom ſignifie dans l'uſag
qu'en fait une autre perſonne. La pr
miere de ces choſes, met de la confu
ſion dans nos propres ſentimens & dan

le

les raiſonnemens que nous faiſons en nous-mêmes, & la derniere dans nos diſcours & dans nos entretiens avec les autres hommes. Mais comme j'ai traité plus au long, dans le Livre ſuivant, des mots & de l'abus qu'on en fait, je n'en dirai pas davantage dans cet endroit.

CHAP. XXIX.

§. 13. Comme nos idées complexes conſiſtent en autant de combinaiſons de diverſes idées ſimples, elles peuvent être fort claires & fort diſtinctes d'un côté, & fort obſcures & fort confuſes de l'autre. Par exemple, ſi un homme parle d'une figure de mille côtés, l'idée de cette figure peut être fort obſcure dans ſon eſprit, quoique celle du nombre y ſoit fort diſtincte; deſorte que pouvant diſcourir & faire des démonſtrations ſur cette partie de ſon *idée complexe* qui roule ſur le nombre de mille, il eſt porté à croire qu'il a auſſi une idée diſtincte d'une figure de mille côtés, quoiqu'il ſoit certain qu'il n'en a point d'idée préciſe, deſorte qu'il puiſſe diſtinguer cette figure d'avec une autre qui n'a que neuf cent nonante neuf côtés. Il s'eſt introduit d'aſſez grandes erreurs dans les penſées des hommes, & beaucoup

Nos idées complexes peuvent être claires d'un côté, & confuſes de l'autre.

CHAP. XXIX.

coup de confuſion dans leurs diſcours faute d'avoir obſervé cela.

Il peut arriver bien du deſordre dans nos raiſonnemens pour ne pas prendre garde à cela.

§. 14. Que ſi quelqu'un s'imagine avoir une idée diſtincte d'une figure de mille côtés, qu'il en faſſe l'épreuve en prenant une autre partie de la même matiere uniforme, comme d'or ou de cire, qui ſoit d'une égale groſſeur, & qu'il en faſſe une figure de neuf cent nonante neuf côtés. Il eſt hors de doute qu'il pourra diſtinguer ces deux idées l'une de l'autre par le nombre des côtés, & raiſonner diſtinctement ſur leurs différentes propriétés, tandis qu'il fixera uniquement ſes penſées & ſes raiſonnemens ſur ce qu'il y a dans ces idées qui regarde le nombre, comme que les côtés de l'une peuvent être diviſés en deux nombres égaux, & non ceux de l'autre, *&c.* Mais s'il veut venir à diſtinguer ces idées par leur figure, il ſe trouvera d'abord hors de route, & dans l'impuiſſance, à mon avis, de former deux idées qui ſoient diſtincte l'une de l'autre, par la ſimple figure que ces deux pieces d'or préſentent à ſon eſprit, comme il feroit, ſi les mêmes pieces d'or étoient formées l'une en cube, & l'autre dans une figure de cinq

cinq côtés. Du reſte, nous ſommes fort ſujets à nous tromper nous-mêmes, & à nous engager dans de vaines diſputes avec les autres au ſujet de ces idées incomplettes, & ſur-tout lorſqu'elles ont des noms particuliers & généralement connus. Car étant convaincus en nous-même de ce que nous voyons de clair dans une partie de l'idée; & le nom de cette idée, qui nous eſt familier, étant appliqué à toute l'idée, à la partie imparfaite & obſcure auſſi-bien qu'à celle qui eſt claire & diſtincte, nous ſommes portés à nous ſervir de ce nom pour exprimer cette partie confuſe, & à en tirer des concluſions par rapport à ce qu'il ne ſignifie que d'une maniere obſcure, avec autant de confiance que nous le faiſons à l'égard de ce qu'il ſignifie clairement. CHAP. XXIX.

§. 15. Ainſi, comme nous avons ſouvent dans la bouche le mot d'*éternité*, nous ſommes portés à croire, que nous en avons une idée poſitive & complette; ce qui eſt autant que ſi nous diſions, qu'il n'y a aucune partie de cette *durée* qui ne ſoit clairement contenuë dans notre idée. Il eſt vrai que celui qui ſe figure une telle choſe, peut Exemple de cela dans l'Eternité.

CHAP. XXIX.

peut avoir une idée claire de la durée. Il peut avoir, outre cela, une idée fort évidente d'une très-grande étenduë de durée, comme auſſi de la comparaiſon de cette grande étenduë avec une autre encore plus grande. Mais comme il ne lui eſt pas poſſible de renfermer tout-à-la fois dans ſon idée de la durée, quelque vaſte qu'elle ſoit, toute l'étenduë d'une durée qu'il ſuppoſe ſans bornes ; cette partie de ſon idée qui eſt toujours au-delà de cette vaſte étenduë de durée, & qu'il ſe repréſente en lui-même dans ſon eſprit, eſt fort obſcure & fort indéterminée. De-là vient que dans les diſputes & les raiſonnemens qui regardent l'éternité, ou quelqu'autre *infini*, nous ſommes ſujets à nous embarraſſer nous-mêmes dans de manifeſtes abſurdités.

Autre Exemple, dans la diviſibilité de la Matiere.

§. 16. Dans la Matiere nous n'avons guére d'idée claire de la petiteſſe de ſes parties au-delà de la plus petite qui puiſſe frappper quelqu'un de nos ſens ; & c'eſt pour cela que lorſqu nous parlons de la *diviſibilité de la Matiere à l'infini*, quoique nous ayons d idées claires de *diviſion* & de *diviſibilité*, auſſi-bien que de parties détachées d'un tout par voye de diviſion

no

nous n'avons pourtant que des idées fort obscures & fort confuses des corpuscules qui peuvent être ainsi divisés, après que par des divisions précédentes ils ont été une fois réduits à une petitesse qui va beaucoup au-delà de la preception de nos sens. Ainsi, tout ce dont nous avons des idées claires & distinctes, c'est de ce qu'est la division en général ou par abstraction, & le rapport de *Tout* & de *Partie*. Mais pour ce qui est de la grosseur du corps en tant qu'il peut être ainsi divisé à l'infini après certaines progressions; c'est de quoi je pense que nous n'avons point d'idée claire & distincte. Car je demande, si un homme prend le plus petit atome de poussiere qu'il ait jamais vû, aura-t-il quelque idée distincte (j'excepte toujours le nombre qui ne concerne point l'étenduë) entre la 100, 000 me & la 1, 000, 000 me particule de cet atome? Et s'il croit pouvoir *subtiliser* ses idées jusqu'à ce point, sans perdre ces deux particules de vûe, qu'il ajoûte dix chiffres à chacun de ces nombres. La supposition d'un tel degré de petitesse ne doit pas paroître déraisonnable puisque par une telle division, cet ato-

CHAP. XXIX.

CHAP. XXIX.

me ne ſe trouve pas plus près de la fin d'une diviſion infinie que par une diviſion en deux parties. Pour moi, j'avoue ingénument que je n'ai aucune idée claire & diſtincte de la différente groſſeur ou étenduë de ces petits corps, puiſque je n'en ai même qu'une fort obſcure de chacun d'eux pris à part & conſidéré en lui-même. Ainſi, je crois que, lorſque nous parlons de la diviſion des corps à l'infini, l'idée que nous avons de leur groſſeur diſtincte, qui eſt le ſujet & le fondement de la diviſion, ſe confond après une petite progreſſion, & ſe perd preſque entiérement dans une profonde obſcurité. Car une telle idée qui n'eſt deſtinée qu'à nous repréſenter la groſſeur, doit être bien obſcure & bien confuſe, puiſque nous ne ſçaurions la diſtinguer d'avec l'idée d'un corps dix fois auſſi grand, que par le moyen du nombre; enſorte que tout ce que nous pouvons dire, c'eſt que nous avons des idées claires & diſtinctes d'*un* & de *dix*, mais nullement de deux pareilles étenduës. Il s'enſuit clairement de-là, que lorſque nous parlons de l'infinie diviſibilité du corps ou de l'étenduë, nos idées

claires

claires & diſtinctes ne tombent que ſur les nombres ; mais que nos idées claires & diſtinctes d'étenduë ſe perdant entierement après quelques degrés de diviſion, ſans qu'il nous reſte aucune idée diſtincte de telles & telles parcelles, notre idée ſe termine comme toutes celles que nous pouvons avoir de l'infini, à l'idée du nombre ſuſceptible de continuelles additions, ſans arriver jamais à une idée diſtincte de parties actuellement infinies. Nous avons, il eſt vrai, une idée claire de la diviſion auſſi ſouvent que nous y voulons penſer ; mais par là nous n'avons non-plus d'idée claire de parties infinies dans la Matiere, que nous en avons d'un nombre infini, dès-là que nous pouvons ajoûter de nouveaux nombres à tout nombre donné qui eſt préſent à notre eſprit ; car la *diviſibilité à l'infini* ne nous donne pas plutôt une idée claire & diſtincte de parties actuellemment infinies, que cette *addibilité ſans fin*, ſi j'oſe m'exprimer ainſi, nous donne une idée claire & diſtincte d'un nombre actuellement infini ; puiſque l'une & l'autre n'eſt autre choſe qu'une capacité de recevoir ſans ceſſe une augmentation de nom-

CHAP. XXIX.

CHAP. XXIX.

bre, que le nombre ſoit déja ſi grand qu'on voudra. Deſorte que pour ce qui reſte à ajoûter (en quoi que conſiſte l'infinité) nous n'en avons qu'une idée obſcure, imparfaite & confuſe, ſur laquelle nous ne ſçaurions non-plus raiſonner avec aucune certitude ou clarté, que nous pouvons raiſonner dans l'Arithmétique ſur un nombre dont nous n'avons pas une idée auſſi diſtincte que de *quatre* ou de *cent*, mais ſeulement une idée obſcure & purement relative, qui eſt que ce nombre comparé à quelqu'autre que ce ſoit, eſt toujours plus grand : car lorſque nous diſons, ou que nous concevons, qu'il eſt plus grand que 400, 000, 000, nous n'en avons pas une idée plus claire & plus poſitive que ſi nous diſions qu'il eſt plus grand que 40, ou que 4 : parce que 400, 000, 000, n'a pas une plus prochaine proportion avec la fin de l'addition ou du nombre, que 4. Car celui qui ajoûte ſeulement 4. à 5, & avance de cette maniere, arrivera auſſi-tôt à la fin de toute addition, que celui qui ajoûte 400 000, 000, à 400, 000, 000. Il en eſt de même à l'égard de l'*Eternité* : celui qui a une idée de 4 ans ſeulement,

un

une idée de l'éternité auſſi poſitive & auſſi complette, que celui qui en a une de 400, 000, 000 d'années ; car ce qui reſte de l'éternité au-delà de l'un & de l'autre de ces deux nombres d'années, eſt auſſi clair à l'égard de l'une de ces perſonnes qu'à l'égard de l'autre ; c'eſt-à-dire, que nul d'eux n'en a abſolument aucune idée claire & poſitive. En effet, celui qui ajoûte ſeulement 4 à 4, & continue ainſi, parviendra auſſi-tôt à l'éternité, que celui qui ajoûte 400, 000, 000 d'années & ainſi de ſuite, ou qui, s'il le trouve à propos, double le produit auſſi ſouvent qu'il lui plaira ; l'abyme qui reſte à remplir, étant toujours autant au-delà de la fin de toutes ces progreſſions qu'il ſurpaſſe la longeur d'un jour ou d'une heure. Car rien de ce qui eſt fini, n'a aucune porportion avec l'infini ; & par conſequent cette proportion ne ſe trouve point dans nos idées qui ſont toutes finies. Ainſi, lorſque nous augmentons notre idée de l'étenduë par voye d'addition & que nous voulons comprendre par nos penſées un eſpace infini, il nous arrive la même choſe que lorſ-

CHAP. XXIX.

CHAP. XXX.

que nous diminuons cette idée par le moyen de la diviſion. Après avoir doublé peu de fois les idées d'étenduë les plus vaſtes que nous ayions accoutumé d'avoir, nous perdons de vûe l'idée claire & diſtincte de cet eſpace: ce n'eſt plus qu'une grande étenduë que nous concevons confuſément avec un reſte d'étenduë encore plus grand ſur lequel, toutes les fois que nous voudrons raiſonner, nous nous trouverons toujours *deſorientés* & tout à fait hors de route; les idées confuſes ne manquant jamais d'embrouiller les raiſonnemens & les concluſions que nous voulons déduire du côté confus de ces idées.

CHAPITRE XXX.

Des Idées réelles, & chimériques.

CHAP. XXX.

§. 1. IL reſte encore quelques réfléxions à faire ſur les idées, par rapport aux choſes d'où elles ſont déduites, ou qu'on peut ſuppoſer qu'elles repréſentent; & à cet égard je crois qu'on les peut conſiderer ſous cette triple diſtinction:

Les idées réelles ſont conformes à leurs Archétypes.

1. Comme

CHAP. XXX.

1. Comme *Réelles* ou *Chimériques*:
2. Comme *Completes* ou *Incompletes*:
3. Comme *Vrayes* ou *Fauſſes*.

Et Premierement, par *Idées réelles* j'entens celles qui ont du fondement dans la Nature; qui ſont conformes à un être réel, à l'éxiſtence des choſes, ou à leurs Archétypes. Et j'appelle idées *phantaſtiques* ou *chimériques* celles qui n'ont point de fondement dans la nature, ni aucune conformité avec la réalité des choſes auſquelles elles ſe rapportent tacitement comme à leurs Archétypes.

Les idées ſimples ſont toutes réelles.

§. 2. Si nous éxaminons les différentes ſortes d'idées dont nous avons parlé ci-devant, nous trouverons en premier lieu, *Que nos idées ſimples ſont toutes réelles & conviennent toutes avec la réalité des choſes.* Ce n'eſt pas qu'elles ſoient toutes des Images ou repréſentations de ce qui éxiſte; nous avons déja * fait voir le contraire à l'égard de toutes ces idées, excepté les *premieres qualités* des corps. Mais quoique la *blancheur* & la *froideur* ne ſoient non-plus dans la neige que la *douleur*, cependant comme ces idées de blancheur, de froideur, de douleur *&c.* ſont en nous des effets d'u-

* *Chap.* VIII. §. 9, 10, *& ſuiv.* juſqu'à la fin du Chapitre.

CHAP. XXX.

ne Puiſſance attachée aux choſes extérieures, établie par l'Auteur de notre être pour nous faire avoir telles & telles ſenſations, ce ſont en nous des idées réelles par où nous diſtinguons les qualités qui ſont réellement dans les choſes mêmes. Car ces diverſes apparences étant diſtinées à être les marques par où nous puiſſions connoître & diſtinguer les choſes dont nous avons affaire, nos idées nous ſervent également pour cette fin, & ſont des caractéres également propres à nous faire diſtinguer les choſes, ſoit que ce ne ſoient que des effets conſtans, ou bien des images éxactes de quelque choſe qui éxiſte dans les choſes mêmes; la réalité de ces idées conſiſtant dans cette continuelle & variable correſpondance qu'elles ont avec les conſtitutions diſtinctes des êtres réels. Mais il n'importe qu'elles répondent à ces conſtitutions comme à des cauſes ou à des modéles; il ſuffit qu'elles ſoient conſtamment produites par ces conſtitutions. Et ainſi nos idées ſimples ſont toutes réelles & véritables, parce qu'elles répondent toutes à ces puiſſances que les choſes ont de les produire dans notre eſprit; car c'eſt là

tout

tout ce qu'il faut pour faire qu'elles ſoient réelles, & non de vaines fictions forgées à plaiſir. Car dans les idées ſimples, l'eſprit eſt uniquement borné aux opérations que les choſes font ſur lui, comme nous l'avons déjà montré; & il ne peut ſe produire à ſoi-même aucune idée ſimple au-delà de celles qu'il a reçuës. CHAP. XXX.

§. 3. Mais quoique l'eſprit ſoit purement paſſif à l'égard de ſes idées ſimples, nous pouvons dire, à mon avis, qu'il ne l'eſt pas à l'égard de ſes idées complexes. Car comme ces dernieres ſont des combinaiſons d'idées ſimples, jointes enſemble & unies ſous un ſeul nom général, il eſt évident que l'eſprit de l'homme prend quelque liberté en formant ces idées complexes. Autrement d'où vient que l'idée qu'un homme a de l'or ou de la Juſtice eſt différente de celle qu'un autre ſe fait de ces deux choſes, ſi ce n'eſt de ce que l'un admet ou n'admet pas dans ſon idée complexe des idées ſimples que l'autre n'a pas admis ou qu'il a admis dans la ſienne? La queſtion eſt donc de ſçavoir, quelles de ces combinaiſons ſont réelles & quelles purement imaginaires; quelles col-

Les idées complexes ſont des combinaiſons volontaires.

CHAP. XXX.

lections ſont conformes à la réalité des choſes, & quelles n'y ſont pas conformes?

Les Modes mixtes compoſées d'idées qui peuvent compatir enſemble, ſont réels.

§. 4. A cela je dis, en ſecond lieu: Que les *modes mixtes* & les *relations* n'ayant d'autre réalité que celle qu'ils ont dans l'eſprit des hommes, tout ce qui eſt requis pour faire que ces ſortes d'idées ſoient réelles c'eſt la poſſibilité d'éxiſter & de compatir enſemble. Comme ces idées ſont elles-mêmes des Archétypes, elles ne ſçauroient différer de leurs originaux, & par conſequent être chimériques, à moins qu'on ne leur aſſocie des idées incompatibles. A la vérité, comme ces idées ont des noms uſités dans les Langues vulgaires, qu'on leur a aſſignés & par leſquels celui qui a ces idées dans l'eſprit, peut les faire connoître à d'autres perſonnes, une ſimple poſſibilité d'éxiſter ne ſuffit pas, il faut d'ailleurs qu'elles ayent de la conformité avec la ſignification ordinaire du nom qui leur eſt donné, de peur qu'on ne les croye chimériques, comme on feroit, par éxemple, ſi un homme donnoit le nom de *Juſtice* à cette vertu qu'on appelle communément *liberalité*: mais ce qu'on appelleroit

leroit chimérique en cette rencontre, ſe rapporte plutôt à la propriété du langage qu'à la réalité des idées. Car être tranquille dans le danger pour conſidérer de ſang froid ce qu'il eſt à propos de faire, & pour l'éxécuter avec fermeté, c'eſt un mode mixte ou une idée complexe d'une action qui peut éxiſter. Mais de ſe troubler dans le péril ſans faire aucun uſage de ſa raiſon, de ſes forces ou de ſon induſtrie, c'eſt auſſi une choſe fort poſſible, & par conſequent une idée auſſi réelle que la précédente. Cependant la premiere étant une fois déſignée par le nom de *courage* qu'on lui donne communément, peut être une idée juſte ou fauſſe par rapport à ce nom-là; au-lieu que ſi l'autre n'a point de nom commun & uſité dans quelque Langue connuë, elle ne peut être, durant tout ce temps-là, ſuſceptible d'aucune (1) difformité, puiſqu'elle n'eſt formée par rapport à aucune autre choſe qu'à elle-même. CHAP. XXX.

§. 5. III. Pour nos idées complexes des ſubſtances, comme elles ſont toutes Les Idées des Subſtances ſont réelles, lorſ-

X 6

(1) *Deformity* : c'eſt le mot Anglois, que M. Locke a trouvé bon d'employer ici.

CHAP. XXX.

qu'elles conviennent avec l'éxistence des choſes.

toutes formées par rapport aux choſes qui ſont hors de nous; & pour repréſenter les ſubſtances telles qu'elles éxiſtent réellement, elles ne ſont réelles qu'en tant que ce ſont des combinaiſons d'idées ſimples réellement unies & *coéxiſtantes* dans les choſes qui éxiſtent hors de nous. Au contraire, celles-là ſont *chimériques* qui ſont compoſées de telles collections d'idées ſimples qui n'ont jamais été réellement unies, qu'on n'a jamais trouvé enſemble dans aucune ſubſtance; par éxemple une créature raiſonnable avec une tête de cheval, jointe à un corps de forme humaine ou telle qu'on repréſente les *Centaures*; ou bien, un corps jaune fort malléable, fuſible & *fixe*, mais plus leger que l'eau; ou un corps uniforme, non organizé, tout compoſé, à en juger par les ſens, de parties ſimilaires, qui ait de la perception & une motion volontaire. Mais quoiqu'il en ſoit, ces idées de ſubſtances n'étant conformes à aucun Patron actuellement éxiſtant qui nous ſoit connu, & étant compoſées de tels amas d'idées qu'aucune ſubſtance ne nous a jamais fait voir jointes enſemble, elles doivent paſſer dans notre eſprit pour des idées

idées purement imaginaires : mais ce nom convient ſur-tout à ces idées complexes qui ſont compoſées de parties incompatibles, ou contradictoires.

Chap. XXXI.

CHAPITRE XXXI.

Des Idées completes & incompletes.

§. 1. Entre nos idées réelles quelques-unes ſont (1) *completes*, & quelques autres (2) *incompletes*. J'appelle idées completes celles qui repréſentent parfaitement leurs Originaux d'où l'eſprit ſuppoſe qu'elles ſont tirées, qu'il prétend qu'elles repréſentent, & auſquels il les rapporte. Les idées incompletes ſont celles qui ne repréſentent qu'une partie des Originaux auſquels elles ſe rapportent.

Chap. XXXI.

Les idées completes repréſentent parfaitement leurs Archétipes.

§. 2. Cela poſé, il eſt évident en premier lieu, *Que toutes nos idées ſimples ſont completes.* Parce que n'étant autre choſe que des effets de certaines Puiſſances que Dieu a miſes dans les

Toutes les idées ſimples ſont completes.

(1) En Latin *adæquatæ.*
[2] *Inadæquatæ.*

CHAP. XXXI.

les choſes pour produire telles & telles ſenſations en nous, elles ne peuvent qu'être conformes & correſpondre entierement à ces puiſſances; & nous ſommes aſſûrés qu'elles s'accordent avec la réalité des choſes. Car ſi le *ſucre* produit en nous les idées que nous appellons *blancheur* & *douceur*, nous ſommes aſſûrés qu'il y a dans le ſucre une puiſſance de produire ces idées dans notre eſprit, ou qu'autrement le ſucre n'auroit pu les produire. Ainſi chaque ſenſation répondant à la puiſſance qui opére ſur quelqu'un de nos ſens, l'idée produite par ce moyen eſt une idée réelle, & non une fiction de notre eſprit; car il ne ſçauroit ſe produire à lui même aucune idée ſimple, comme nous l'avons déja prouvé; & cette idée ne peut qu'être complete, puiſqu'il ſuffit pour cela qu'elle réponde à cette puiſſance: d'où il s'enſuit *que toutes les idées ſimples ſont completes.* A la vérité, parmi les choſes qui produiſent en nous ces idées ſimples, il y en a peu que nous déſignions par des noms qui nous les faſſent regarder comme de ſimples cauſes de ces idées; nous les conſiderons au contraire comme des ſujets où ces idées

idées ſont inhérentes comme autant d'être réels. Car quoique nous diſions que le feu eſt (1) *douloureux* lorſqu'on le touche, par où nous déſignons la puiſſance qu'il a de produire en nous une idée de douleur, on l'appelle auſſi *chaud* & *lumineux*, comme ſi dans le feu la chaleur & la lumiere étoient des choſes réelles, différentes de la puiſſance d'exciter ces idées en nous ; d'où vient qu'on les nomme des qualités du feu, ou qui exiſtent dans le feu. Mais comme ce ne ſont effectivement que des puiſſances de produire en nous telles & telles idées, on doit ſe ſouvenir que c'eſt ainſi que je l'entends lorſque je parle des *ſecondes qualités*, comme ſi elles éxiſtoient dans les choſes, ou de leurs idées, comme ſi elles étoient dans les objets qui les excitent en nous. Ces façons de parler quoi qu'accommodées aux notions vulgaires, ſans leſquelles on ne ſçauroit ſe faire entendre, ne ſignifient pourtant rien dans le fond que cette puiſſance qui eſt dans les choſes, d'exciter

CHAP. XXXI.

[1] Qui *cauſe de la douleur.* C'eſt ainſi que Mrs. de l'Académie Françoiſe ont expliqué ce mot dans leur Dictionnnaire, & c'eſt dans ce ſens que je l'employe en cet endroit.

CHAP. XXXI.

d'exciter certaines ſenſations ou idées en nous. Car s'il n'y avoit point d'organes propres à recevoir les impreſſions du feu ſur la vûe & ſur l'attouchement, & qu'il n'y eût point d'ame unie à ces organes pour recevoir des idées de lumiere & de chaleur, par le moyen des impreſſions du feu ou du ſoleil, il n'y auroit non-plus de lumiere, ou de chaleur dans le monde, que de douleur s'il n'y avoit aucune créature capable de la ſentir, quoique le ſoleil fut préciſément le même qu'il eſt à préſent & que le mont *gibel* vomît des flammes plus haut & avec plus d'impétuoſité qu'il n'a jamais fait. Pour la *ſolidité*, l'*étenduë*, la *figure*, le *mouvement* & le *repos*, toutes choſes dont nous avons des idées, elles éxiſteroient réellement dans le monde telles qu'elles ſont, ſoit qu'il y eût quelque être capable de ſentiment pour les appercevoir, ou qu'il n'y en eût aucun : c'eſt pourquoi nous avons raiſon de les regarder comme des modifications réelles de la matiere, & comme les cauſes de toutes les diverſes ſenſations que nous recevons des corps. Mais ſans m'engager plus avant dans cette recherche qu'il n'eſt pas à propos de pour-

pourſuivre dans cet endroit, je vais continuer de faire voir quelles idées complexes ſont, ou ne ſont pas completes. CHAP. XXXI.

§. 3. En ſecond lieu, comme nos idées complexes des Modes ſont des aſſemblages volontaires d'idées ſimples que l'eſprit joint enſemble, ſans avoir égard à certains Archétypes ou modéles réels & actuellement éxiſtans, elles ſont completes, & ne peuvent être autrement ; parceque n'étant pas regardées comme des copies de choſes réellement éxiſtantes, mais comme des Archétypes que l'eſprit forme pour s'en ſervir à ranger les choſes ſous certaines dénominations, rien ne ſçauroit leur manquer, puiſque chacune renferme telle combinaiſon d'idées que l'eſprit a voulu former, & par conſequent telle perfection qu'il a eu deſſein de lui donner ; deſorte qu'il en eſt ſatisfait & n'y peut trouver rien à dire. Ainſi, lorſque j'ai l'idée d'une figure de trois côtés qui forment trois angles, j'ai une idée complete, ou je ne vois rien qui manque pour la rendre parfaite. Que l'eſprit, dis-je, ſoit content de la perfection d'une telle idée, c'eſt ce qui paroît Tous les Modes ſont complets.

CHAP. XXXI.

paroît évidemment en ce qu'il ne conçoit pas que l'entendement de qui que ce ſoit ait, ou puiſſe avoir une idée plus complete ou plus parfaite de la choſe qu'il déſigne par le mot de *triangle*, ſuppoſé qu'elle éxiſte, que celle qu'il trouve dans cette idée complexe de trois côtés & de trois angles, dans laquelle eſt contenu tout ce qui eſt ou peut être eſſentiel à cette idée, ou qui peut être neceſſaire à la rendre complete, dans quelque lieu ou de quelque maniere qu'elle éxiſte. Mais il en eſt autrement de nos idées des ſubſtances. Car comme par ces idées nous nous propoſons de copier les choſes telles qu'elles éxiſtent réellement, & de nous repréſenter à nous-mêmes cette conſtitution d'où dépendent toutes leurs propriétés, nous appercevons que nos idées n'atteignent point la perfection que nous avons en vûe; nous trouvons qu'il leur manque toujours quelque choſe que nous ſerions bien aiſes d'y voir; & par conſequent elle ſont toutes incompletes. Mais les *Modes mixtes* & les *rapports* étant des Archétypes ſans aucun modéle, ils n'ont à repréſenter autre choſe qu'eux-mêmes, & ainſi ils ne peuvent

peuvent être que *complets* ; car chaque choſe eſt complete à l'égard d'elle-même. Celui qui aſſembla le premier l'idée d'un danger qu'on apperçoit, l'exemption du trouble que produit la peur, une conſidération tranquille de ce qu'il ſeroit raiſonnable de faire dans une telle rencontre, & une application actuelle à l'éxécuter ſans ſe défaire ou s'épouvanter par le péril où l'on s'engage ; celui-là, dis-je, qui réünit le premier toutes ces choſes, avoit ſans doute dans ſon eſprit une idée complexe, compoſée de cette combinaiſon d'idées : & comme il ne vouloit pas que ce fût autre choſe que ce qu'elle eſt, ni qu'elle contînt d'autres idées ſimples que celles qu'elle contient, ce ne pouvoit être qu'une idée complete ; deſorte que la conſervant dans ſa mémoire en lui donnant le nom de *courage* pour la déſigner aux autres & pour s'en ſervir à dénoter toute action qu'il verroit être conforme à cette idée, il avoit par-là une régle par où il pouvoit meſurer & déſigner les actions qui s'y rapportoient. Une idée ainſi formée, & établie pour ſervir de modéle, doit néceſſairement être complete, puiſqu'elle

CHAP. XXXI.

CHAP. XXXI.

le ne ſe rapporte à aucune autre choſe qu'à elle-même, & qu'elle n'a point d'autre origine que le bon plaiſir de celui qui forma le premier cette combinaiſon particuliere.

Les Modes peuvent être incomplets, par rapport à des noms qu'on leur a attaché.

§. 4. A la vérité, ſi après cela un autre vient à apprendre de lui dans la converſation le mot de *courage*, il peut former une idée qu'il déſigne auſſi par ce nom de *courage*, qui ſoit différente de ce que le premier Auteur marque par ce terme-là & qu'il a dans l'eſprit lorſqu'il l'employe. Et en ce cas-là s'il prétend que cette idée qu'il a dans l'eſprit, ſoit conforme à celle de cette autre perſonne, ainſi que le nom dont il ſe ſert dans le diſcours eſt conforme, quant au ſon, à celui qu'employe la perſonne dont il l'a appris; en ce cas-là, dis-je, ſon idée peut être très-fauſſe & très-incomplete; parce qu'alors prenant l'idée d'un autre homme pour le patron de l'idée qu'il a lui-même dans l'eſprit, tout ainſi que le mot ou le ſon employé par un autre lui ſert de modéle en parlant, ſon idee eſt autant *défectueuſe* & incomplete, qu'elle eſt éloignée de de l'Archétype & du modéle auquel il la rapporte, & qu'il prétend exprimer

mer & faire connoitre par le nom qu'il employe pour cela & qu'il voudroit faire paſſer pour un ſigne de l'idée de cette autre perſonne (à laquelle idée ce nom a été originairement attaché) & de ſa propre idée qu'il prétend lui être conforme. Mais ſi dans le fond ſon idée ne s'accorde pas éxactement avec celle là, elle eſt dès-là défectueuſe & incomplete. CHAP. XXXI.

§. 5. Lors donc que nous rapportons dans notre eſprit ces idées complexes des modes à des idées de quelqu'autre être intelligent, exprimées par les noms que nous leur appliquons, prétendant qu'elles y répondent éxactement, elles peuvent être en ce cas-là très-défectueuſes, fauſſes & incompletes; parce qu'elles ne s'accordent pas avec ce que l'eſprit ſe propoſe pour leur Archétype ou modéle. Et c'eſt à cet égard ſeulement qu'une idée de modes peut être fauſſe, imparfaite ou incomplete. Sur ce pied-là nos idées des *modes mixtes* ſont plus ſujettes qu'aucune autre à être fauſſes & défectueuſes. Mais cela a plus de rapport à la propriété du Langage qu'à la juſteſſe des connoiſſances.

§. 6.

CHAP. XXXI.

Les idées des ſubſtances en tant qu'elles ſe rapportent à des eſſences réelles, ne ſont pas completes.

§. 6. J'ai déja montré * quelles idées nous avons des ſubſtances, il me reſte à remarquer, en troiſiéme lieu, que ces idées ont un double rapport dans l'eſprit. 1. Quelquefois elles ſe rapportent à une eſſence, ſuppoſée réelle, de chaque eſpece de choſes. 2. Et quelquefois elles ſont uniquement regardées comme des peintures & des repréſentations des choſes qui éxiſtent : peintures qui ſe forment dans l'eſprit par les idées des qualités qu'on peut découvrir dans ces choſes-là. Et dans ces deux cas, les copies de ces originaux ſont imparfaites & incompletes.

* Chap. XXIII. pag. 238.

Je dis en premier lieu, que les hommes ſont accoutumés à regarder les noms des ſubſtances comme des choſes qu'ils ſuppoſent avoir certaines eſſences réelles qui les font être de telle ou de telle eſpece : & comme ce qui eſt ſignifié par les noms, n'eſt autre choſe que les idées qui ſont dans l'eſprit des hommes, il faut par conſequent qu'ils rapportent leurs idées à ces eſſences réelles comme à leurs Archétypes. Or que les hommes & ſurtout ceux qui ont été imbus de la doctrine qu'on enſeigne dans nos écoles ſuppo-

CHAP. XXXI.

ſuppoſent certaines Eſſences *ſpécifiques* des ſubſtances, auſquelles les individus ſe rapportent & participent, chacun dans ſon eſpece différente, c'eſt ce qu'il eſt ſi peu néceſſaire de prouver, qu'il paroîtra étrange que quelqu'un parmi nous veuille s'éloigner de cette méthode. Ainſi, l'on applique ordinairement les noms ſpécifiques ſous leſquels on range les ſubſtances particulieres, aux choſes en tant que diſtinguées en eſpeces par ces ſortes d'eſſences qu'on ſuppoſe éxiſter réellement. Et en effet on auroit de la peine à trouver un homme qui ne fût choqué de voir qu'on doutât qu'il ſe donne le nom d'*homme* ſur quelqu'autre fondement que ſur ce qu'il a l'eſſence réelle d'une homme. Cependant ſi vous demandez, quelles ſont ces eſſences réelles, vous verrez clairement que les hommes ſont dans une entiere ignorance à cet égard, & qu'ils ne ſçavent abſolument point ce que c'eſt. D'où il s'enſuit que les idées qu'ils ont dans l'eſprit, étant rapportées à des eſſences réelles comme à des Archétypes qui leur ſont inconnus, doivent être ſi éloignées d'être *completes*, qu'on ne peut pas même ſuppoſer qu'elles ſoient

CHAP. XXXI.

ſoient en aucune maniere des repréſentations de ces eſſences. Les idées complexes que nous avons des ſubſtances, ſont comme j'ai déja montré, certaines collections d'idées ſimples qu'on a obſervé ou ſuppoſé éxiſter conſtamment enſemble. Mais une telle idée complexe ne ſçauroit être l'eſſence réelle d'aucune ſubſtance; car ſi cela étoit, les propriétés que nous découvrons dans tel ou tel corps, dépendroient de cette idée complexe; elles en pourroient être déduites, & l'on connoîtroit la connexion néceſſaire qu'elles auroient avec cette idée, ainſi que toutes les propriétés d'un triangle dépendent, & peuvent être déduites, autant qu'on peut les connoître, de l'idée complexe de trois lignes qui enferment un eſpace. Mais il eſt évident que nos idées complexes des ſubſtances ne renferment point de telles idées d'où dépendent toutes les autres qualités qu'on peut rencontrer dans les ſubſtances. Par exemple, l'idée commune que les hommes ont du *fer*, c'eſt un corps d'une certaine couleur, d'une certain poids, & d'une certaine dureté: & une des propriétés qu'ils regardent appartenir à ce corps, c'eſt

c'eſt la *malléabilité*. Cependant cette propriété n'a point de liaiſon néceſſaire avec une telle idée complexe, ou avec aucune de ſes parties: car il n'y a pas plus de raiſon de juger que la *malléabilité* dépend de cette couleur, de ce poids & de cette dureté, que de croire que cette couleur ou ce poids dépendent de ſa malléabilité. Mais quoique nous ne connoiſſions point ces eſſences réelles, rien n'eſt pourtant plus ordinaire que de voir des gens qui rapportent les différentes eſpeces des choſes à de telles eſſences. Ainſi la plûpart des hommes ſuppoſent hardiment que cette partie particuliere de Matiere dont eſt compoſé l'Anneau que j'ai au doigt, a une eſſence réelle qui le fait être de l'*Or*, & que c'eſt de-là que procedent les qualités que j'y remarque, ſçavoir, ſa couleur particuliere, ſon poids, ſa dureté, ſa *fuſibilité*, ſa *fixité* comme parlent les Chimiſtes, & le changement de couleur qui lui arrive dès-qu'elle eſt touchée legérement par du Vif-argent, *&c.* Mais quand je veux entrer dans la recherche de cette eſſence, d'où découlent toutes ces propriétés, je vois nettement que je ne

CHAP. XXXI.

CHAP. XXXI.

ſçaurois la découvrir. Tout ce que je puis faire, c'eſt de préſumer que cet Anneau n'étant autre choſe que corps, ſon eſſence réelle ou ſa conſtitution intérieure d'où dépendent ces qualités, ne peut être autre choſe que la figure, la groſſeur & la liaiſon de ſes parties ſolides; mais comme je n'ai abſolument point de perception diſtincte d'aucune de ces choſes, je ne puis avoir aucune idée de ſon eſſence réelle qui fait que cet Anneau a une couleur jaune qui lui eſt particuliere, une plus grande peſanteur qu'aucune choſe que je connoiſſe d'un pareil volume, & une diſpoſition à changer de couleur par l'attouchement du vif-argent. Que ſi quelqu'un dit que l'eſſence réelle & la conſtitution intérieure d'où dépendent ces propriétés, n'eſt pas la figure, la groſſeur & l'arrangement ou la contexture de ſes parties ſolides, mais quelqu'autre choſe qu'il nomme ſa *forme* particuliere; je me trouve plus éloigné d'avoir aucune idée de ſon eſſence réelle, que je n'étois auparavant. Car j'ai en général une idée de figure, de groſſeur, & de ſituation de parties ſolides, quoique je n'en aye aucune en particulier de la figure

figure, de la groſſeur, ou de la liaiſon des parties, par où les qualités dont je viens de parler, ſont produites: qualités que je trouve dans cette portion particuliere de matiere que j'ai au doigt, & non dans une autre portion de matiere dont je me ſers pour tailler la plume avec quoi j'écris. Mais quand on me dit que ſon eſſence eſt quelqu'autre choſe que la figure, la groſſeur & la ſituation des parties ſolides de ce corps, quelque choſe qu'on nomme *forme ſubſtantielle*; c'eſt dequoi j'avoue que je n'ai abſolument aucune idée, excepté celle du ſon de ces deux ſyllabes, *forme*, ce qui eſt bien loin d'avoir une idée de ſon eſſence ou conſtitution réelle. Je n'ai pas plus de connoiſſance de l'eſſence réelle de toutes les autres ſubſtances naturelles, que j'en ai de celle de l'or dont je viens de parler. Leurs eſſences me ſont également inconnuës, je n'en ai aucune idée diſtincte; & je ſuis porté à croire que les autres ſe trouveront dans la même ignorance ſur ce point, s'ils prennent la peine d'éxaminer leurs propres connoiſſances. CHAP. XXXI.

§. 7. Cela poſé, lorſque les hommes appliquent à cette portion particuliere Les idées des Subſtances en tant

CHAP. XXXI.

qu'elles ſont rapportées à des eſſences réelles ne ſont pas complettes.

culiere de matiere que j'ai au doigt, un nom général qui eſt déja en uſage, & qu'ils l'appellent *Or*, ne lui donnent-ils pas, ou ne ſuppoſe-t-on pas ordinairement qu'ils lui donnent ce nom comme appartenant à une eſpece particuliere de corps qui a une eſſence réelle & intérieure, en ſorte que cette ſubſtance particuliere ſoit rangée ſous cette eſpece & déſignée par ce nom-là, parce qu'elle participe à l'eſſence réelle & intérieure de cette eſpece particuliere ? Que ſi cela eſt ainſi, comme il l'eſt viſiblement, il s'enſuit de-là que les noms par leſquels les choſes ſont déſignées comme ayant cette eſſence, doivent être originairement rapportés à cette eſſence, & par conſequent que l'idée à laquelle ce nom eſt attribué, doit être auſſi rapportée à cette eſſence, & regardée comme en étant la repréſentation. Mais comme cette eſſence eſt inconnuë à ceux qui ſe ſervent ainſi des noms, il eſt viſible que toutes leurs idées des ſubſtances doivent être incomplettes à cet égard, puiſqu'au fond elles ne renferment point en elles-même l'eſſence réelle que l'eſprit ſuppoſe y être contenuë.

§. 8.

CHAP. XXXI.

En tant que des collections de leurs Qualités, elles ſont toutes incomplettes.

§. 3. En ſecond lieu, d'autres négligeant cette ſuppoſition inutile d'eſſences réelles inconnuës, par où ſont diſtinguées les différentes eſpeces de ſubſtances, tâchent de repréſenter les ſubſtances en aſſemblant les idées des qualités ſenſibles qu'on y trouve éxiſter enſemble. Bien que ceux-là ſoient beaucoup plus près de s'en faire de juſtes images, que ceux qui ſe figurent je ne ſçai quelles eſſences ſpécifiques qu'ils ne connoiſſent pas, ils ne parviennent pourtant point à ſe former des idées tout-à-fait complettes des ſubſtances dont ils voudroient ſe faire par-là des copies parfaites dans l'eſprit : & ces copies ne contiennent pas pleinement & éxactemment tout ce qu'on peut trouver dans leurs originaux ; parce que les qualités & *puiſſances* dont nos idées complexes des ſubſtances ſont compoſées, ſont ſi diverſes & en ſi grand nombre, que perſonne ne les renferme toutes dans l'idée complexe qu'il s'en forme en lui-même.

Et premierement, que nos idées abſtraites des ſubſtances ne contiennent pas toutes les idées ſimples qui ſont unies dans les choſes mêmes, c'eſt

CHAP. XXXI.

ce qui paroît viſiblement en ce que les hommes font entrer rarement dans leur idée complexe d'aucune ſubſtance, toutes les idées ſimples qu'ils ſçavent éxiſter actuellement dans cette ſubſtance : parceque tâchant de rendre la ſignification des noms ſpécifiques des ſubſtances auſſi claire & auſſi peu embarraſſée qu'ils peuvent, ils compoſent pour l'ordinaire les idées ſpécifiques qu'ils ont de diverſes ſortes de ſubſtances, d'un petit nombre de ces idées ſimples qu'on peut remarquer. Mais comme celles-ci n'ont originairement aucun droit de paſſer devant, ni de compoſer l'idée ſpécifique, plûtôt que les autres qu'on en exclut, il eſt évident qu'à ces deux égards nos idées des ſubſtances ſont défectueuſes & incomplettes.

D'ailleurs, ſi vous exceptez dans certaines eſpeces de ſubſtances, la figure & la groſſeur, toutes les idées ſimples dont nous formons nos idées complexes des ſubſtances, ſont de pures puiſſances : & comme ces puiſſances ſont des relations à d'autres ſubſtances, nous ne pouvons jamais être aſſûrés de connoître toutes les puiſſances qui ſont dans un corps juſqu'à

qu'à ce que nous ayions éprouvé quels changemens il eſt capable de produire dans d'autres ſubſtances, ou de recevoir de leur part dans les différentes applications qui en peuvent être faites. C'eſt ce qu'il n'eſt pas poſſible d'eſſayer ſur aucun corps en particulier, moins encore ſur tous; & par conſequent il nous eſt impoſſible d'avoir des idées *complettes* d'aucune Subſtance, qui comprennent une collection parfaite de toutes leurs Propriétés. CHAP. XXXI.

§. 9. Celui qui le premier trouva une piece de cette eſpece de Subſtance que nous déſignons par le mot d'*Or*, ne put pas ſuppoſer raiſonnablement que la groſſeur & la figure qu'il remarqua dans ce morceau, dépendoient de ſon eſſence réelle ou conſtitution intérieure. C'eſt pourquoi ces choſes n'entrerent point dans l'idée qu'il eut de cette eſpece de corps, mais peut-être, ſa couleur particuliere & ſon poids furent les premieres qu'il en déduiſit pour former l'idée complexe de cette eſpece : deux choſes qui ne ſont que de ſimples puiſſances, l'une de frapper nos yeux d'une telle maniere & de produire en

CHAP. XXXI.

nous l'idée que nous appellons *jaune*; & l'autre de faire tomber en bas un autre corps d'une égale groſſeur, ſi l'on les met dans les deux baſſins d'une balance en équilibre. Un autre ajoûta peut être à ces idées, celles de *fuſibilité* & de *fixité* : deux autres *puiſſances paſſives* qui ſe rapportent à l'opération du feu ſur l'or. Un autre y remarqua la *ductilité* & capacité d'être diſſous dans de l'*eau régale* : deux autres puiſſances qui ſe rapportent à ce que d'autres corps opérent en changeant ſa figure extérieure, ou en le diviſant en parties inſenſibles. Ces idées, ou une partie, jointes enſemble, forment ordinairement dans l'eſprit des hommes l'idée complexe de cette eſpece de corps que nous appellons *or*.

§. 10. Mais quiconque a fait quelques réfléxions ſur les propriétés des corps en général, ou ſur cette eſpece en particulier, ne peut douter que ce corps que nous nommons *or*, n'ait une infinité d'autres propriétés, qui ne ſont pas contenuës dans cette idée complexe. Quelques-uns qui l'ont éxaminé plus éxactement, pourroient compter, je m'aſſûre, dix fois plus de propriétés dans l'or, toutes auſſi inſépa-

inſéparables de ſa conſtitution intérieure que ſa couleur ou ſon poids. Et il y a apparence que ſi quelqu'un connoiſſoit toutes les propriétés que différentes perſonnes ont découvert dans ce métal, il entreroit dans l'idée complexe de l'or cent fois autant d'idées qu'un homme ait encore admis dans l'idée complexe qu'il s'en eſt formé en lui-même : & cependant ce ne ſeroit peut-être pas la milliéme partie des propriétes qu'on peut découvrir dans l'or. Car les changemens que ce ſeul corps eſt capable de recevoir & de produire ſur d'autres corps, ſurpaſſent de beaucoup non-ſeulement ce que nous en connoiſſons, mais tout ce que nous ſçaurions imaginer. C'eſt ce qui ne paroîtra pas un ſi grand paradoxe à quiconque voudra prendre la peine de conſiderer, combien les hommes ſont encore éloignés de connoître toutes les propriétés du *triangle*, qui n'eſt pas une figure fort compoſée ; quoique les Mathématiciens en ayent déja découvert un grand nombre. CHAP. XXXI.

§. 11. Soit donc conclu que toutes nos idées complexes des ſubſtances, ſont imparfaites & incomplettes. Il en

ſeroit

CHAP. XXXI.

ſeroit de même à l'égard des figures de Mathématique ſi nous n'en pouvions acquerir des idées complexes qu'en raſſemblant leurs propriétés par rapport à d'autres figures. Combien par exemple, nos idées d'une Ellipſe ſeroient incertaines & imparfaites, ſi l'idée que nous en aurions, ſe réduiſoit à quelques-unes de ſes propriétés ? Au-lieu que renfermant toute l'eſſence de cette figure dans l'idée claire & nette que nous en avons, nous en déduiſons ſes propriétés, & nous voyons démonſtrativement comment elles en découlent, & y ſont inſéparablement attachées.

Les Idées ſimples ſont complettes, quoique ce ſoient des copies.

§. 12. Ainſi, l'eſprit a trois ſortes d'idées abſtraites ou eſſences nominales.

Premierement des *idées ſimples* qui ſont certainement complettes, quoique ce ne ſoient que des copies ; parce que n'étant deſtinées qu'à exprimer la puiſſance qui eſt dans les choſes de produire une telle ſenſation dans l'eſprit, cette ſenſation une fois produite ne peut qu'être l'effet de cette puiſſance. Ainſi, le papier ſur lequel j'écris, ayant la puiſſance, étant expoſé à la *lumiere*, (je parle de la lumiere

CHAP. XXXI.

miere ſéſon les notions communes) de produire en moi la ſenſation que je nomme *blanc*, ce ne peut être que l'effet de quelque choſe qui eſt hors de l'eſprit; puiſque l'eſprit n'a pas la puiſſance de produire en lui-même aucune ſemblable idée: de ſorte que cette ſenſation ne ſignifiant autre choſe que l'effet d'une telle puiſſance, cette idée ſimple eſt réelle & complette. Car la ſenſation du *blanc* qui ſe trouve dans mon eſprit, étant l'effet de la puiſſance qui eſt dans le papier, de produire cette ſenſation, (1) répond parfaitement à cette puiſſance, ou autrement cette puiſſance produiroit une autre idée.

§. 13. En ſecond lieu, les idées complexes des *ſubſtances* ſont auſſi des copies, mais qui ne ſont point entierement complettes. C'eſt dequoi l'eſprit ne peut douter, puiqu'il apperçoit

Les Idées des ſubſtances ſont des copies, & incomplettes.

[1] *Huic potentiæ perfectè adæquata eſt.* C'eſt ce qu'emporte l'Anglois mot, pour mot, & qu'on ne ſçauroit, je crois, traduire en François que comme je l'ai traduit dans le Texte. Je pourrois me tromper; & j'aurai obligation à quiconque voudra prendre la peine de m'en convaincre, en me fourniſſant une traduction plus directe & plus juſte de cette expreſſion Latine.

CHAP. XXXI.

çoit évidemment que de quelqu'amas d'idées ſimples dont il compoſe l'idée de quelque ſubſtance qui éxiſte, il ne peut s'aſſûrer que cet amas contienne éxactement tout ce qui eſt dans cette ſubſtance. Car, comme il n'a pas éprouvé toutes les opérations que toutes les autres ſubſtances peuvent produire ſur celle-là, ni découvert toutes les altérations qu'elle peut recevoir des autres ſubſtances, ou qu'elle y peut cauſer, il ne ſçauroit ſe faire une collection éxacte & complette de toutes ſes *capacités actives* & *paſſives*, ni avoir par conſequent une idée complette des puiſſances d'aucune ſubſtance éxiſtante & de ſes relations, à quoi ſe réduit l'idée complexe que nous avons des ſubſtances. Mais après tout, ſi nous pouvions avoir, & ſi nous avions actuellement dans notre idée complexe une collection éxacte de toutes les *ſecondes qualités* ou puiſſances d'une certaine ſubſtance, nous n'aurions pourtant pas par ce moyen une idée de l'eſſence de cette choſe. Car, puiſque les puiſſances ou Qualités que nous y pouvons obſerver, ne ſont pas l'eſſence

ce réelle de cette Subſtance ; mais en dépendent & en découlent comme de leur principe ; un amas de ces qualités (quelque nombreux qu'il ſoit) ne peut être l'eſſence réelle de cette choſe : ce qui montre évidemment que nos idées des Subſtances ne ſont point complettes, qu'elles ne ſont pas ce que l'eſprit prétend qu'elles ſoient. Et d'ailleurs, l'homme n'a aucune idée de la Subſtance en général, & ne ſçait ce que c'eſt que la *Subſtance* en elle-même.

§. 14. En troiſiéme lieu, *les Idées complexes des Modes & des Relations ſont des Archétypes* ou *originaux*. Ce ne ſont point des copies ; elles ne ſont point formées d'après le patron de quelqu'éxiſtence réelle, à quoi l'eſprit ait en vûë qu'elles ſoient conformes & qu'elles répondent éxactement. Comme ce ſont des collections d'idées ſimples que l'eſprit aſſemble lui-même, & des collections dont chacune contient préciſément tout ce que l'eſprit a deſſein qu'elle renferme, ce ſont des Archétypes & des Eſſences de *Modes* qui peuvent éxiſter ; & ainſi elles ſont uniquement deſtinées à repréſenter

Les idées des *Modes* & des *Relations* ſont des Archétypes, & ne peuvent qu'être complettes.

CHAP. XXI.

préſenter ces ſortes de *Modes*, qui, lorſqu'ils éxiſtent, ont une éxacte conformité avec ces idées complexes. Par conſequent, *les Idées des Modes & des Relations ne peuvent qu'être complettes.*

Fin du Tome ſecond.